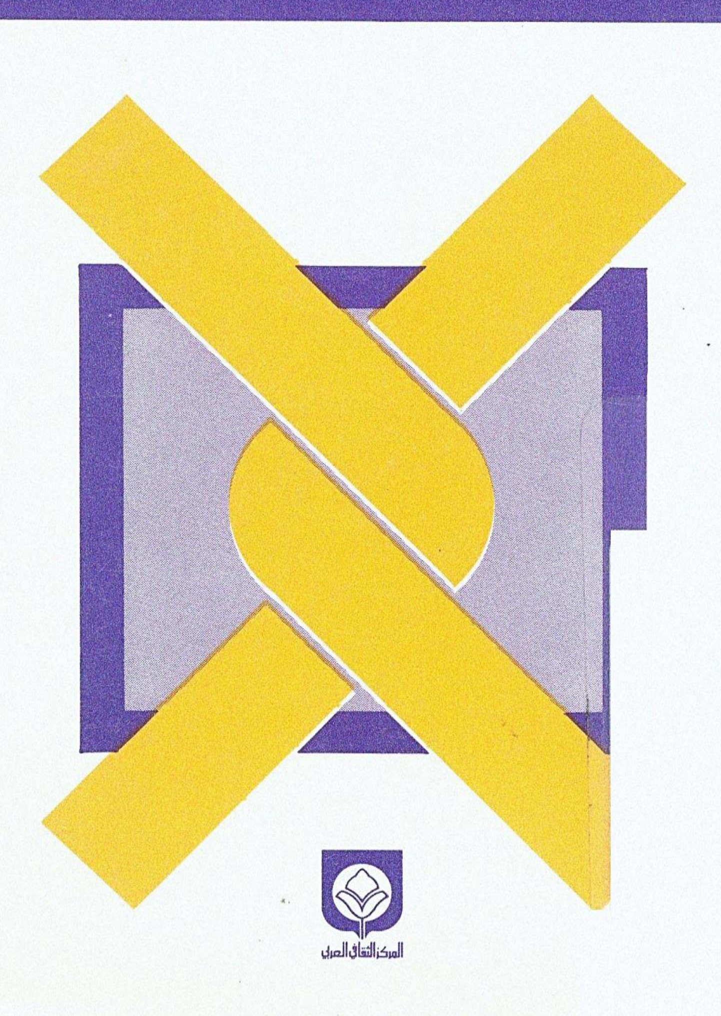
علي أومليل

في التراث والتجاوز



فِي التُّرَاثِ وَالتَّحَاوُر

* في التراث والتجاور

* المؤلف: علي أومليل

* الطبعة الأولى، نيسان 1990

* الناشر: المركز الثقافي العربي

□ بيروت/الحمرا ـ شارع جان دارك ـ بناية المقدسي ـ هاتف/351354 — 343701/ص. ب5881 – 13

□ الدار البيضاء/ 42 – 44الشارع الملكي ـ الأحباس ـ هاتف/ 307651 — 303339/ص. ب4006

علي أومليل

في التراث والتجاوز



تقديم

هـذان بحثـان عن ابن رشـد وابن خلدون[1]، أضيف إليهمـا بحث عن مفهوم «المجتمع» في الفكـر العربي[2]. ولهـذه الأبحاث الثلاثة منطق يجمعها.

نبـدأ أولاً بتبريـر الجمـع هنـا بين مفـكريْ الغـرب الإسـلامي الكبيرين.

إن مبرر الجمع بينهما هو أن يكون مناسبة لمناقشة قضية هـامة تتعلق بمـوقعهما الحقيقي من الثقـافة العـربية المـأثـورة. فقـد زعم بعض الدارسين أن هذين المفكرين، كل واحـد منهما في مجـاله، قد أحدث نوعاً من القطيعة داخل هذه الثقافة. لا بد إذن من مناقشة هذه الدعوى. وسيكون المنهـج الذي سنسلكـه هو تحليـل الأسس التي بنى عليها كل واحد منهما خطابه.

---

(1) قـدم البحث الأول في نـدوة ابن رشـد التي نـظمتهـا كليـة الاداب والعلوم الإنسـانية (أبـريل 1978)، والبحث الثـاني في ندوة أقـامتها الكليـة نفسهـا بمناسبة مرور ستة قرون على وضع ابن خلدون لمقدمته (فبراير 1979).

(2) قـدم البحث في ملتقى للاجتمـاعيين العرب نـظمته جـامعة الكـويت (ربيـع 1983).

قـد يبدو للوهلة الأولى أن الجمـع بين صاحب المقـدمنة وبين فيلسـوف الغرب الإسـلامي غير ذي مـوضوع، وأننـا أمـام مفكـرين مختلفي الأفق تمـامـاً. ومن غيـر أن نحتـاج إلى استـقـراء نقط الاختلاف بينهما، نكتفي بهذه المسألة الأساسية: وهي أن التاريخ ـ وهـو الموضـوع الجوهـري الذي وضعت المقـدمة لتكـون مـدخـلاً منهجيـاً له ـ غـائب تماماً عن فكر ابن رشـد. فهذا الفيلسـوف قـد اتخذ، كما هو معلوم، فلسفة أرسطو نموذجـاً. وهو بهـذا لا بد وأن يعتبـر «التاريـخ» وهو مجـال «التغير والإمكـان»، أي ليس موضـوعاً للعلم الحق الـذي لا يقوم إلا على مـا هو ثـابت وضروري. ولهـذا الاعتبـار أسقط أرسطو «التـاريخ» من تصنيفـه للعلوم، أي لم يعتبره علماً حقيقياً بهذا الاسم، رغم أن الثقافة اليونـانية شهـدت مؤرخين عظاماً. وتبعه الفلاسفة الإسلاميون ممن اقتدوا بتصنيفه فأسقطوا هم أيضاً علم التاريخ من تصنيفاتهم رغم أن الثقافة العربية شهدت هي أيضاً مؤرخين عظاما.

كان ابن خلدون في فترة شبـابه كثيـر الاهتمام بـابن رشد، قـد لخص بعض كتبه فيما أخبرنا معاصره ابن الخـطيب. ولكنه مـا لبث أن ابتعد عن طريقة الفلاسفة وموضوعاتهم بعـد أن أصبح مؤرخـاً لا يكاد يكتب إلا في «التاريخ». والتاريخ هو مجـال التغير، أو «تبـدل الأحوال» حسب تعبير ابن خلدون، ولكن هـذا «التبدل» عنـده ليس من قبيل العوارض التي لا يقوم عليها العلم، كما ذهب الفلاسفـة، بل ان له منطقاً يؤسَّس عليه علم حقيقي، هو هذا العلم الذي يؤكد ابن خلدون أنه أول من ابتكره، وهو «علم العمران».

وابن خلدون حـرص على أن يؤكـد اختـلافـه عن الفـلاسفـة

اختلافاً أساسياً يتعلق بمنهج النظر إلى المجتمع والسياسة والاقتصاد، أي ما أدخله أرسطو ومن تابعه من الفلاسفة ضمن صنف «العلوم العملية» حسب تصنيفه للعلوم، وهي المباحث الفلسفية المتعلقة بأمور «المدينة». إلا أن «مدينة» الفلاسفة هذه عند ابن خلدون ليست هي مجتمع الناس، وما عليه فعلاً اجتماعهم وسياستهم واقتصادهم، بل ما ينبغي أن تقاس عليه هذه الأمور كلها بالمعيار الفلسفي، أي هذه الأخلاقية الآخذة بمثال عقلي مجرد تعلق به الفلاسفة. وابن خلدون تميز علمه العمراني «من علم السياسة المدنية، إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة».

هذان المفكران يبدوان إذن من حيث القيمة التي يعطيانها لأشياء المجتمع والتاريخ على طرفي نقيض.

ومع ذلك... نرى أن هناك مبرراً للجمع بينهما. لن يكون الجمع بينهما هنا بناء على محتوى فكريهما، والقضايا التي شغلت كلا منهما، فهما في هذا كله لا يجتمعان، وإنما سنحاول الجمع بينهما حول قضية واحدة: موقفهما مما آل إليهما من تراث علمي إسلامي، فقد أراد كلاهما أن يتجاوزه على نحو ما. حاول ابن رشد ذلك وهو يقتدي بنموذج علمي يوناني خارج هذا التراث الإسلامي، رآه في العلم الأرسطي الخالص، وحاول ابن خلدون نفس التجاوز وهو ينقد المنهج الذي قام عليه علم التاريخ، أي منهج «الإسناد»، فالتاريخ انتاج عمراني فلا بد وأن يحكم بمنطق العمران وقوانينه.

رفض ابن رشد ما أنجزه فلاسفة الإسلام. وما أنجزه هؤلاء لم يكن في نظره سوى تحريف للفلسفة «الحقة» ـ أي فلسفة أرسطو الخالصة ـ فخلطوها بالأفلاطونية تارة، وبالشريعة تارة أخرى، في عملية تأويل وجمع مفتعلين. بعبارة أخرى: رفض ابن رشد القراءة الإسلامية للفلسفة الأرسطية. فقرر إنشاء خطاب خارج الخطاب الفلسفي الإسلامي المعهود.

هل تحقق ما أراده ابن رشد، فانجز بالفعل خطاباً خارجاً عن الخطاب الفلسفي الإسلامي المألوف؟

هذا هو السؤال الأساسي الذي تحاول دراستنا هنا عن ابن رشد الإجابة عليه.

لكن منذ الآن، لا بد من إثارة هذه المسألة. أليست فلسفة ابن رشد ـ الذي رفض القراءة الإسلامية للفلسفة الأرسطية ـ قراءةً ما لهذه الفلسفة اليونانية من بين قراءات أخرى؟ إذ لا ينبغي أن ننسى أن ابن رشد هو قبل شيء شارح لأرسطو. طبعاً لا بد وأن نميز بين ما قصده بعض الذين نعتوه بـ «الشارح»، من الأوروبيين خاصة، ومنهم من رأى في شرحه للنص الأرسطي قصوراً باعتبار الرجل لم يكن عارفاً باليونانية، ومما قصد إليه هو نفسه من «الشرح». فالشرح عنده ليس تعليقاً، أو تأويلاً، وإلا كان تحويراً للنص الأصلي. «الشرح» عنده لا بد وأن يلتزم المطابقة، فترفع كل ضروب المجاز، والتأوُّل. «الشرح» عند فيلسوف الغرب الإسلامي لا بد وأن يرتفع إلى موقع «المطابقة» للنص، ولا ينبغي أن يتخذ غير هذا الموقع، ولو بدعوى أن الشرح قراءة تفتح باب تجديد

المعنى. بل نقول إن «الشرح» عنده مشروع قصد به إلى إعادة الهوية إلى النص الأرسطي، بعد أن حرفه في رأيه كل المتأولة بأصنافهم، من الشراح اليونان إلى المتكلمين المسلمين إلى الفلاسفة الإسلاميين أمثال الفارابي وابن سينا. انتقد ابن رشد هؤلاء جميعاً انتقاداً مؤداه أنهم حرفوا الفلسفة الأرسطية التي هي عنده الفلسفة الحق. فيكون هدف مشروع شرحه لأرسطو إنما هو إعادة الهوية إلى الفلسفة، أي إلى العلم الحق، القائم على منطق «البرهان» وليس على ظنيات خطابية.

وكأن ابن رشد أراد أن يعيد إلى الخطاب الفلسفي منطقه وموضوعه الحقيقين، بعد أن وقع به تحريف داخل الثقافة الإسلامية، فهو إذن رام اتخاذ مسافة من الخطاب الفلسفي الإسلامي المألوف لعهده. فهل حقق ما أراد؟

يبقى الحكم على مشروع ابن رشد هذا متوقفاً ليس فقط على ما أراده، بل على ما أنجزه. وهذا يقتضي تحليل الخطاب الرشدي نفسه، والأسس التي قام عليها. آنذاك فقط نستطيع الحكم على ما إذا كان قد أحدث ـ كما أراد هو قطيعة مع الخطاب الفلسفي الإسلامي التقليدي.

وقد حاولنا في هذا البحث أن نقوم بمثل هذا التحليل.

* * *

أما ابن خلدون فقد أكد هو نفسه أنه أتى بطريقة جديدة لفحص الخبر التاريخي أدت به إلى اكتشاف علم جديد. واتفق

كثير من الباحثين على أن الرجل بمنهجه وعلمه الجديد قد أحدث انقلاباً في المعرفة التي كان يتداولها القدماء، وسبق المحدثين إلى نظريات وعلوم. . .

بدأ ابن خلدون من الأصل الذي يستند إليه العلم الإسلامي. فهذا العلم قام في أساسه على «خبر» مصدره مقدس، أبلغه النبي إلى أفراد امتازوا بفضل سبق التلقي لهذا «الخبر» وأبلغوه بدورهم إلى غيرهم، فتسلسلت رواية «الخبر الشرعي» عبر أجيال المتلقين، وتأسست على ذلك علوم، هي ما سمي بـ «العلوم النقلية» (علوم الدين)، وقامت كلها على منهج واحد غايته التحقق من صحة الخبر الشرعي المتناقل، بناء على مدى صدق ونزاهة رُوَاته ومتناقليه. وسمي هذا المنهج بـ «الإسناد».

ابن خلدون يعيد النظر في هذا المنهج الأصلي الذي انبنى عليه العلم الإسلامي. فهل معنى ذلك أنه وضع موضع النقد كل العلم الذي تأسس على «الخبر الشرعي»؟ نتائج نقد ابن خلدون لمنهج «الإسناد» تبدو إذن خطيرة. ولذا فهو يحتاط، ويضع تمييزاً بين «الخبر الشرعي» الذي مصدره مقدس، وهنا يقبل الإبقاء على «الإسناد» منهجاً، لأن الأمر يتعلق بالإيمان بقدسية المصدر، والاقتصار فقط على فحص مدى سلامة نقل هذا الخبر الشرعي المقدس، وبين «خبر» عن الواقع، وعن مجتمع الناس وتاريخهم، وهنا يعتبر منهج «الإسناد» غير ذي موضوع، وأن الفحص لا يتعلق بصدق أو كذب الناقلين، بل في الخبر نفسه ومدى مطابقته لما سماه بـ «طبائع العمران».

و «طبائع العمران» هذه ليست مجرد محك لفحص صحة «الأخبار عن الواقعات» كما يقول، بل هي في حد ذاتها موضوع لعلم أعلن ابن خلدون أنه جديد تمام. ثم جاء المحْدَثون، غربيون وشرقيون، ليقطعوا بالجدة المطلقة لعلم ابن خلدون هذا، وليروا في المقدمة كتاباً له بالنسبة للمكتبة العربية كلها مكان متفرد.

بيد أن هذا كله لا بد وأن يُفحَص بدقة. وذلك بتحليل الأسس التي بنى عليها ابن خلدون كتابه هذا، وذلك في نظرنا هو السبيل الوحيد لمعرفة ما إذا كان الكتاب فذاً بالفعل، أي ما إذا كان صاحبه قد أحدث به تجاوزاً للنظام المعرفي التقليدي.

وقد سبق أن بحثنا هذه المسألة الهامة[3]، وفي المقال المثبت هنا عودة لهذه المسألة، ذكّرنا فيه بما قلناه من قبل، وفتحنا نقاشات أخرى لم تخرج عما اعتقدناه بصدد هذه القضية التي اعتبرت هامة كلما كان الحديث عن ابن خلدون، أي مدى جدة فكر الرجل.

* * *

إن الأساتذة الأوائل الذين أدخلوا مادة «علم الاجتماع» إلى الجامعة في البلدان العربية، وأولاها الجامعة المصرية، حرصوا على أن يجعلوا لهذا العلم «نسباً» في الثقافة العربية، بل وأن يعينوا له «أباً»: وهو ابن خلدون. وهم في الواقع كانوا ـ وبعضهم ما يزال ـ يقومون في نفس الوقت بعمل مزدوج: فهم من جهة يتحدثون عن ابن خلدون باعتباره مؤسس هذا العلم، فيكون

---

(3) الخطاب التاريخي، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1981.

العمران الخلدوني هو التدشين الحقيقي للسوسيولوجيا فيما يتعلق بتاريخ العلم، وهم في نفس الوقت يُعرِّفون طلبتهم وقراءهم بقواعد وميادين هذا العلم على النحو الذي تعلموه هم أنفسهم في الجامعات الأوروبية، وبالأخص في الجامعة الفرنسية. وهنا الإشكال.

ذلك أننا نفتقد الصلة العضوية المنطقية بين عمران ابن خلدون والسوسيولوجيا الوضعية التي كانت هي السائدة في الجامعة الفرنسية التي تخرج منها أغلب رواد تدريس هذه المادة. فلا يكفي أن نضع عمران ابن خلدون وسوسيولوجيا دوركايْم جنباً إلى جنب، أو أن نبدأ بالحديث عن ابن خلدون ثم ننتقل مباشرة للحديث عن سان سيمون أو كونت أو دوركايم. ذلك أن قضية تأصيل هذا العلم تبقى قضية معلقة.

سنحاول أن نبين أنّ ميلاد هذا العلم مرتبط بظهور المجتمع المدني، والذي أدى إلى ميلاد مفهوم «المجتمع» موضوع السوسيولوجيا، كما أنه مرتبط بنشأة العلوم الإنسانية المقتدية بمنهجية العلوم الطبيعية.

سنبين أيضاً أن هناك طريقين مختلفين سلكهما الدرس ليصل إلى كل من المشرق والمغرب. ففي جامعات المشرق العربي دخل هذا الدرس كما ألمحنا على يد أساتذة نقلوا ما تعلموه في الجامعات الأوروبية إلى طلبتهم وقرائهم. وقد حاولوا قدر جهدهم أن يوجدوا لعلمهم الجديد مكاناً في الكليات والمعاهد الجامعية، بل وأن يحاولوا استعماله لدراسة هذا الميدان أو ذلك في

مجتمعاتهم. إلا أنهم حملوا أيضاً معهم إشكاليات بل وخصومات أساتذتهم الأجانب. فأغلب أساتذة علم الاجتماع الأوائل قد درسوا في الجامعة الفرنسية حين كانت الدُّوْركَايْمية هي السوسيولوجيا السائدة. وكان أول كرسي لهذه المادة قد استحدث في السوربون ليشغله دوركايم، وكان هذا الكرسي في قسم الفلسفة. فثارت الخصومة بين هذا الأخير واتباعه وبين أساتذة الفلسفة، أولئك يأخذون على هؤلاء طريقتهم المعيارية ونزوعهم الشمولي التأملي، ويقدمون بدلاً من ذلك منهجاً يحاول أن يكون وصفياً استقرائياً احصائياً. وقد نقلت الخصومة بأشكاليتها إلى الجامعات العربية بين اساتذة الفلسفة وأساتذة علم الاجتماع.

أما السوسيولوجيا وما تعلق بها من مباحث في بلدان المغرب، أو الشمال الأفريقي، فقد دخلت عن طريق مختلف، إذ أدخلها الأجانب أنفسهم مباشرة، من جغرافيين واثنولوجيين واجتماعيين، سواء كانوا من أهل الاختصاص أو مجرد «هواة» من الإداريين والضباط العسكريين. فتكونت حصيلة ضخمة من دراسات وأبحاث ميدانية يرجع إليها الاجتماعيون المغاربيون اليوم ـ مع ما يتطلبه هذا الرجوع من احتياطات منهجية[4].

إن الاجتماعي المغاربي يرجع عادة ـ من ضمن ما يرجع إليه ـ

---

(4) عقدت في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط أيام دراسية لتقييم هذه الحصيلة (أكتوبر 1986)، وقد نشرت الأعمال ضمن منشورات الكلية المذكورة تحت عنوان: السوسيولوجيا المغربية المعاصرة: حصيلة وتقييم (1988).

إلى هـذه الحصيلة الضخمة التي آلت إليـه، لا لأنه يقبلهـا بـرمتهـا وكمـا هي، أو يعتبر نفسـه مجرد مستـأنف لها، بـل كمـادة جمعهـا بـاحثون ومنقبـون. صحيح أنهم كـانـوا غـالبـاً في خـدمـة السلطة الاستعمـاريـة، وكـانت أبحـاثهم محـاولات لضبط المجتمـع أو المجتمعـات المغـاربيـة قصـد التحكمْ الاستعمـاري فيهـا. إلا أن المستعمر كان يهمه قبل غيره معرفة الواقع كما هـو، قصد السيـطرة عليه.

ومن هنا فلا يمكن للباحث اليوم أن يضرب عرض الحائط بكل الأبحـاث التي أنجـزت أبـان الفتـرة الاستعمـاريـة عن المجتمـع المغاربي بدعوى أنها دراسات استعمارية.

إنـه مهمـا اختلف الـطريقـان اللذان دخـل منهمـا الـدرس السوسيولوجي إلى كل من المشرق والمغرب، فإن السؤال يظل هـو التـالي: ما مـدى تأصيـل هذا الـدرس في الثقافـة العـربيـة اليـوم؟ فلنحاول أن نقدم بعض عناصر الإجابة على هذا السؤال.

ثلاث قضايا في التراث والقطيعة(*)

القضية الأولى

كثيراً ما تطرح مسألة التراث طرحاً يقوم على العاطفية والمغالطة، وكأن المسألة تؤول إلى هذا السؤال: هل تريدون أيها الناس أن تكونوا بغير جذور، لا هوية لكم، ضائعين في الغرب الذي لن يتوانى، بعد أن نهب خيراتكم واستتبعكم اقتصادياً وسياسياً، عن أن يمحو كل شخصية لكم ثقافية وتاريخية؟ طبعاً إذا طرح السؤال هكذا فلن يكون الجواب سوى كلا! وحتى الذين ليسوا تراثيين على نحو مطلق سيجيبون نفس الجواب، إذ مَنْ هو هذا الذي يرغب في أن يفقد هويته عن سبق إصرار؟

طرح مسألة التراث هكذا، وهو شائع عند الذين يكتبون في التراث وعند أولئك الذين يدافعون عنه عندنا، طرح يسلم صراحة أو ينطبق ضمنا من وجود ترادف بين الهوية القومية وبين التراث

(*) بمناسبة ندوة «ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي» (أبريل 1978)، جرى نقاش حول ما إذا كان ابن رشد (وبالتالي «المدرسة» الفلسفية في الغرب الإسلامي) قد أحدث «قطيعة» مع الفلسفة المشرقية، وانتقل النقاش إلى الصحف المغربية.
والمقال المنشور هنا طرح وجهة نظر كاتبه في النقاش الدائر آنذاك.

المكتوب، وهو حصر ينبني على فهم خاطىء للهوية التاريخية.

أ ـ فالتراث لا يمكن أن يؤول إلى مجرد التراث المكتوب، بل ان التراث بمعناه العام تداول «لأنماطٍ خاصة في الحياة والوجدان والتفكير، وانتقالها خلال فترة طويلة من التاريخ».

ب ـ التراث المكتوب ليس فقط ذا طابع جزئي، بل هو في غالب الأحيان لا يكون شاهداً صادقاً على حياة الجماعة. فالفارق هنا ليس بين الألفاظ والأشياء كما يمكن أن يكون في أي مكان، بل يَتَضعَّف حين يختلف اللسان الطبيعي عن اللغة المكتوبة، وبالتالي ما تنتجه هذه الأخيرة من «ثقافة» طبقاً لمنطق خاص ليس هو منطق اللسان الطبيعي.

ج ـ إن الذين اشتغلوا بالمكتوب، قراءة وكتابة، كانوا دائماً قلة. وكان على هذه الأقلية أن تعيد إنتاج التعبير الرسمي، ليس فقط على المستوى السياسي، وإنما أيضاً باستنساخ مفاهيم وأنماط في التعبير أصبحت راسخة في الثقافة المكتوبة.

لا يمكن إذن إقامة ترادف بين الثقافة المكتوبة وبين الهوية التاريخية القومية، سيما حين يتعلق الأمر بجزء من هذه الثقافة كان ضئيل الحضور إن لم يكن هامشياً كالفلسفة الإسلامية، لأسباب لا مجال للتفصيل فيها هنا. كيف إذن يمكن أن يشهد ما كتبه ابن رشد (الفيلسوف) على مغرب القرن السادس؟ فقد أقام صياغة مجردة من أرسطو الحقيقي ومن الإسلام النظري «الحقيقي» لا تتعلق ضرورة بعصر ابن رشد. أما الانتقال مما كتبه هذا الأخير ـ بعد إقامة صلة بينه وبين مهدي الموحدين، وهو ما يحتاج إلى توثيق ـ للحديث عن

تاريخ الموحدين[1]، فهو طريق لا يسلكه المؤرخون.

القضية الثانية

يسعى مثقفو «اليسار» العربي إلى أن يكون موقفهم من التراث مختلفاً عن موقف التراثيين السلفيين، إذ لا يريدون أن يتبنوه برمته، بل يريدون أن يقرؤوه قراءات «جديدة» و «تقدمية» و «واعية» و «ثورية» الخ. . . من أجل استثماره لبناء المستقبل. المحاولة مغرية ولا شك إلا أن هذا «اليسار» لا يبدأ بما يلزمه البدء به كيسار: أي تصفية الحساب مع وعيه التراثي. هل نُفكِّر بأصول القوم؟ ما الذي بدأ به ماركس نقده للايديولوجيين الألمان؟ هو أن كل واحد من هؤلاء ادعى أنه أتى بفلسفة ستحدث ثورة لم يسبق لها مثيل، وأن من يصغى لهؤلاء يُخيَّل إليه أن ألمانيا بصدد انقلاب شامل. صحيح أن كل مقارنة بين وضع هؤلاء الإيديولوجيين الألمان وأوضاع أمثالهم فيما بعد في البلدان غير الغربية تظل ناقصة إذا لم تأخذ بعين الاعتبار ما عرفه هؤلاء الأخيرون ولم يعرفه الألمان: أي الواقع الاستعماري. فالغزو النابليوني الذي اختبره مفكرو الألمان

---

(1) وهذه دعوى الأستاذ محمد عابد الجابري الذي يتحدث عن «مشروع» مغربي واحد شكَّل «قطيعة» بين المغرب والمشرق، وأشرك فيه ابن تومرت مؤسس الدولة الموحدية وابن رشد معاصرها. في حين أن ابن رشد انتقد بشدة علم الكلام (وابن تومرت هو الذي أعاد الاعتبار لهذا العلم بعد أن أبطله المرابطون)، وانتقد المذهب الأشعري بالخصوص (وابن تومرت هو الذي نشر هذا المذهب في المغرب)، وانتقد بالأخص من بين الأشاعرة الغزالي (والموحدون هم الذين أعادوا الاعتبار إليه بعد أن منع كتبه المرابطون): الجابري: **نحن والتراث**، دار الطليعة، 1980 ص 282 - 299.

وكوّنوا ردود فعل تجاهه لم يكن استعماراً بطبيعة الحال، ولذا فإن كلا من الثقافة والقومية سيتخذان مدلولاً متميزاً في البلاد المستعمَرة نظراً لدورهما التاريخي في إثبات القومية ضد محاولة الإبادة الاستعمارية، وبالتالي لن يمكن ربطهما ببساطة بصعود طبقة وسطى منتصرة كما هو الشأن في بلاد غربية. ومع ذلك... يظل صحيحاً هنا وهناك أن الأفكار لا تكتسب قيمتها مما تدّعيه، بل من المواقع الحقيقية لأصحابها. ويظل صحيحاً كذلك، أن كل قراءة «جديدة» أو «تقدمية» أو «ثورية» يقوم بها مثقفو «اليسار» العربي لن تفلت من أحابيل الايديولوجية إذا لم تبدأ بما بدأ به ماركس وإنجلز نفسهما وهو تصفية وعيهما التراثي: «لقد عقدنا العزم (إنجلز وأنا، يقول ماركس) أن نصفي حسابنا مع وعينا الفلسفي القديم...». وابتداء من تصفية الحساب هذه أمكن لماركس وضع نظرية جديدة أحدثت قطيعة على كل المستويات قطيعة حقيقية.

لن أورد المادية الجدلية كقطيعة حقيقية على كل المستويات، فهو مثال واضح. بل سأشير إلى فلسفة النفعيين: هل مسائلهم هي مسائل أفلاطون وأرسطو وغيرهما من الأقدمين؟ أم أن اهتمام هؤلاء انْكبَّ أساساً على وضع أسس «المجتمع المدني»، المجتمع الجديد تماماً في التاريخ والذي أنشأته البورجوازية الغربية الحديثة؟ لقد حاولوا ذلك على مستوى أساس العلم (نظرية المعرفة)، وعلى مستوى نظرية في السلوك المدني العام (نظرية الأخلاق)، كما حاولوه وهم يضعون أسس علم الاقتصاد السياسي (الذي لم يكن ممكناً كعلم إلا في مستوى نمط الإنتاج الرأسمالي)، وكذلك على مستوى القانون وهم يضعون الأسس القانونية والدستورية للنظام

الليبرالي. طبعاً إذا استمر تدريس هؤلاء ـ كما هو الشأن في بعض الكليات ـ على أنهم أصحاب نظرية في المعرفة وأخرى في الأخلاق مجردتين، دون ذكر لفكرهم الاقتصادي والسياسي والقانوني، وربط هذا كله «بالمجتمع المدني»، فلن تُفهم القطيعة التي أحدثها هؤلاء في الفلسفة.

القضية الثالثة

الذين يطرحون التراث عندنا على أنه هويتنا القومية ضد تهديد الغرب، كثيراً ما يغفلون عن أن أول من طرح التراث كمفهوم وكموضوع للبحث هم مفكرو الغرب الاستعماري، أو على الأقل مفكرو الغرب المتمركز على ذاته. إن هؤلاء صنفوا العالم صنفين: الغرب وما عداه؛ الأول هو موضوع التاريخ والسوسيولوجيا، أما ما عدا الغرب فاما أن يكون ذا ثقافة مكتوبة كالهند والصين وبلاد الإسلام، فيكون موضوعه «الاستشراق» (وقد وجد له علماؤه ومدارسه وطرقه في البحث)، أو أن يكون ذا ثقافة غير مكتوبة فيكون موضوعاً للانثربولوجيا، والاستشراق والانثربولوجيا موضوعهما أساساً هو «التراث»، أي التاريخ **المُجمَّد**. وحين بدأ بعض مفكري الغرب يتراجعون عن اعتبار الغرب مركزاً، أخذوا ينتقدون الاستشراق التقليدي، كما وسّعوا الانثروبولوجيا فلا تنحصر في مجرد انثربولوجيا ثقافية، بل وأن تكون أيضاً سياسية واقتصادية، كما رفضوا الاغراق في التجزيء والخصوصية المطلقة، ورفعوا مستوى التنظير، وطبقوا مناهج انثربولوجيا على المجتمعات الغربية نفسها. نغفَل عن كل هذا ونسلِّم بأن التراث هو هويتنا

الحقيقية ولا ندري أننا نقع ببساطة فيما أوقعَنا فيه الغرب نفسه، بل نغفل عن أن الاستعمار هو في أساسه عملية منهجية لاخراجنا من التاريخ وإدخالنا نهائياً في التراث. كيف خطط الاستعمار ومعه علماؤه لحضوره في البلاد المستعمرة؟ لنأخذ مثال المغرب: أراد المستعمر أن يكون حضوره هو «حضور التاريخ» على كل المستويات مقابل، التراث أو التاريخ الذي تجمد، وهو حياة الأهالي. وهذا هو المعنى العميق للازدواجية على كل المستويات (وليس فقط على مستوى الثقافة ونظام التعليم كما يعتقد البعض عندنا حين يدافعون عن التراث «المكتوب» أو حين ينتقدون الازدواجية في التعليم)، وهكذا يتقابل التاريخ والتراث: الفلاحة العصرية/الفلاحة التقليدية، الصناعة/الصناعة التقليدية، المدينة العصرية/المدينة الأهلية، التعليم العصري/التعليم التقليدي أو «الأصيل، القانون/العرف والقضاء الشرعي...

وبعد، فنعتقد أننا سنستمر نخوض في التراث ونتجادل حوله، لا لأنه يشكل حقيقة هويتنا القومية، بل لأننا ما نزال لم ننفصل عنه هيكلياً، أي لم ننفصل عنه على كل المستويات. هل يتم هذا الانفصال بحركة تاريخية «عادية»، كأن تقوده طبقة عصرية تفصل نفسها وبالتالي، بقية المجتمع عن هياكل المجتمع القديم، كما حدث في مناطق أخرى؟ كل القرائن الظرفية والتاريخية تدل على استحالة المرور من هذا الطريق، وفي هذه الأحوال، فإن حظوظ الانفصال لا يمكن أن يوفرها إلا مسلسل ثوري يختصر التاريخ بالثورة فتفصل المجتمع، وفي آن واحد، عن التبعية الاستعمارية ومخلفاتها، وعن هياكل المجتمع القديم.

الفصل الأول

التأويل والتوازن

كثيراً ما اتخذ الذين يدرسون التراث طريقة في البحث لا تعدو أن تكون شرحاً، أي أن يعمدوا إلى آراء هذا المفكر أو ذاك، يستعرضونها ويشرحونها شرحاً لا يكاد يخرج عن أن ما قاله المفكر القديم، يعودون هم ليقولوه بكلام آخر، ولا تتغير سوى التعابير.

«طريقة الشرح هذه مرفوضة منهجياً لأسباب 1 ـ فهي تغفل أن أي مفكر يدور حول اشكالية معينة، غالباً ما تكون مضمرة، ولذا ينبغي القيام بصياغة نظرية لتفكيره لإعادة تركيبها. ما عدا هذا يتوه الشارح في التفاصيل والتكرار ولا يدرك كيف ومن أجل ماذا أنتج أي تفكير. 2 ـ طريقة الشرح تنتهي بصاحبها حتماً إلى أن «يعايش» المفكرين على اختلاف عصورهم، وكأنهم جميعاً يسبحون في سديم واحد لا موقع له من التاريخ. أو لسنا نرى من الكتاب العرب من يؤلف في آن واحد عن ابن خلدون ورابعة العدوية ونيتشه وطاغور وسارتر. . . يلبس لكل واحد جلده ليقوم بدور «الشارح»؟ 3 ـ إن «الشارح» وهو يجهد نفسه من أجل تقريب فكر قديم إلى معاصريه كثيراً ما يلجأ إلى استعمال ألفاظ وتعابير حديثة. وهكذا يأتي الشرح نسيجاً غريباً يختلط فيه القديم

والحديث عبر ألفاظ لا يربط بينها سوى إرادة «الشارح».

سنخرج أيضاً على طريقة أخرى اختص بها المستشرقون وهم يدرسون ابن رشد بالذات. فقد دارت أبحاثهم حول هذه المسألة: هل عرف ابن رشد حقاً فلسفة أرسطو، وكيف يمكنه ذلك وهو لم يكن يعرف اليونانية ولم يقرأها إلا في الترجمات العربية التي لم تكن كلها دقيقة؟ هل تعدى مرتبة الشارح كما وصفه الاسكولائيون ثم دانتي في الكوميديا الإلهية؟ «رينان» يجيب بالنفي و «مونك» يتلمس من خلال شروح ابن رشد ما عسى أن يكون قد أضافه على أرسطو. بل نجد باحثين عرباً قد تبنوا هذه النظرة. فنجد طه حسين ـ الذي كثيراً ما تأسف على أن الأدباء والنقاد العرب القدامى لم يستوعبوا أكثرهم النظريات الفنية والأدبية اليونانية ـ نجده يقطع بأن ابن رشد، وهو يلخص كتابي الشعر والخطابة لأرسطو لم يفهمهما: بل حرفهما، وكان يستحيل على ابن رشد وغيره من الإسلاميين أن يفهموا نظرية «الشعر» لأرسطو لأنها تحيل إلى أدب يوناني لم يهتم العرب بترجمته؛ كما لم يفهموا إلا جزءاً يسيراً من كتاب «الخطابة» لنفس الفيلسوف لأنهم كانوا يجهلون النظم السياسية اليونانية والنظام القضائي اليوناني[1] نموذجية الأصل اليوناني للثقافة الغربية مسلَّم بها عند هؤلاء المستشرقين كما عند طه حسين ومن حذا حذوه، من أمثال عبد الرحمان بدوي، من الذين راحوا يبحثون عن الأثر اليوناني في الثقافة العربية القديمة ومدى رسوخه.

---

(1) طه حسين، مقدمة كتاب «نقد النثر» المنسوب لقدامة بن جعفر.

تفترض هذه الدراسة وجود إشكالية محددة، دار حولها خطاب ابن رشد. سنفحص المفاهيم الأساسية لهذا الخطاب لنرى هل خرج فعلاً عن الخطاب التقليدي العام. السؤال هنا بالنسبة لابن رشد لأنه قصد اللجوء إلى أسس نظرية سواء من الإسلام أو من الفلسفة بهدف إصلاحي محدد. المسألة هنا لا تعني الأمانة لهذين الأصلين، هل ما استعمله ابن رشد من مفاهيم إسلامية هي في حقيقتها كذلك؟ وهل طابق أرسطو الرشدي أرسطو الحقيقي بمقدار ما تعني دلالة هذا الاستعمال من أجل صياغة مشروع محدد، هو الذي سنفحص أسسه.

بوجه عام نستطيع أن نصنف كتب ابن رشد صنفين: 1 ـ كتباً يشرح فيها أرسطو، وهي أقسام ثلاثة: **الجوامع والتلاخيص والتفاسير**. 2 ـ كتباً نقدية يستعمل فيها كل المعارض المتضمنة في كتب «الشروح»، ويوجهها ضد طائفتين من المفكرين خاصة: الفلاسفة الإسلاميين، والمتكلمين. وكلا الصنفين من الكتب يهدفان ـ كما سنفصل ـ إلى إقرار مشروع محدد.

المسألة

الذي يقرأ كتب ابن رشد النقدية، أعني (حسب التتابع الزمني لتأليفها) **فصل المقال، ومناهج الأدلة، وتهافت التهافت**، يجدها جميعاً تنطلق من فكرة واحدة: إن تمزقاً حدث في أمة المسلمين، طال به العهد. هذا التمزق يرجع أساساً إلى فوضى حدثت في الأذهان فينبغي وضع حد لها، أي الرجوع إلى بنية

فكرية ثابتة[2]. هذه البنية الأساس ظهرت مرتين في التاريخ، وفي كل مرة ظهرت مكتملة. في المرة الأولى صاغها أرسطو، الحد الأبعد لما يمكن أن يصل إليه عقل بشري. وفي المرة الثانية أوحى بها القرآن. هذه البنية ثابتة لأنها الحق، والحق لا يتغير لا بالظرف ولا بالتاريخ. ينبغي وضع حد لتشتت الأذهان، أي لتمزق الأمة، وذلك بعودة الذهن الإسلامي إلى هذه البنية الأساس. والعودة ممكنة لفئتي الأمة: العامة والخاصة. لا «العامة»، أو الجمهور، مرجعه القرآن دون وسائط، فهو يستطيع فهم ظاهر القرآن ولا يحتاج إلى كل هذا التفلسف المفتعل الذي انتجه هذا الحشد الهائل من المتكلمين عبر العصور[3]. أما الخاصة، فليسوا سبعين صنفاً، بل صنف واحد لا غير: **العلماء**، وهذا الاسم لا يطلقه ابن رشد إلا على الفلاسفة وحدهم[4]. هؤلاء «الخاصة» يستطيعون فهم عمق القرآن، وهم وحدهم يستطيعون ذلك، لأن لديهم المنهج الحقيقي، أي المنطق، وبالتحديد القياس اليقين أي البرهان، ولديهم المعارف الدقيقة المستقاة من مجموع العلوم التي كانت تدخل تحت اسم «الفلسفة»، فهم الراسخون في العلم» الذين قال القرآن انهم القادرون على التأويل.

«الأمة» إذن بفئتيها: العامة والخاصة، ستنظر إلى الوراء، لأن

(2) ابن رشد: «مناهج الأدلة في عقائد الملة»، مكتبة الانجلو المصرية، 1964، ص 133، 174، 182، فصل المقال وتقرير ما بين/الشريعة والحكمة من الاتصال، دار المشرق، 1973 ص 55.

(3) «المناهج»، 146-249 «فصل المقال»، ص 56.

(4) «المناهج»، 146-249، «فصل المقال»، ص 36-43.

مستقبلها مرهون بنموذج في الماضي ترجع إليه بفئتيها:

العامة. ستظل دائماً تلتفت إلى ما سمي بالصدر الأول، النموذج الثابت للذاكرة التاريخية للمسلمين. لا داعي للإطالة هنا. في أن هذه الذاكرة التاريخية ميزت، في مسلسل الزمان، فترة مثال سميت **الصدر الأول** للإسلام. في هذه الفترة الجماعة مؤتلفة لأن فهمها للدين فهم واحد، صاف أقرب إلى «الفطرة». الخلاف يقع في الذهن أولاً (أي في الدين) فتنشأ مذاهب الفقه وفرق الكلام، وفي الجماعة كلها، فيخرج عليها الخارجون وتتمزق. وبالجملة تحدث «البدعة»، أي منافرة الزماني للديني، أي طلاق الدنيا للدين.

وما دام لا يمكن أن يظهر وحي جديد، لأن الدين اكتمل وإلى الأبد، فالإصلاح وحده ممكن، أي رفع الزمان إلى مستوى الأصل النموذج.

الخاصة (= الفلاسفة)، أيضاً تلتفت إلى الماضي، ولكن على نحو «خاص»، نموذجاً ليس كما عند العامة. (فترة مثال، أو «الصدر الأول»)، بمقدار ما هو نموذج ذهني قوامه ركيزتان:

1 ـ **جوهر القرآن**، أي القرآن مفهوماً بالمنطق وبالفلسفة، إلا إذا تعذر ذلك، فالتسليم بالظاهر.

2 ـ **الفلسفة الحقيقية**، أي تلك التي صاغها عقل أرسطو، المثل الأعلى للعقل البشري.

الإشكالية الرشدية أذن تدور داخل «الأمة»، تنطلق من مشروع

إصلاح، في حدود مفهوم الإصلاح كما تقرر داخل الفكر الديني الإسلامي. وهو إصلاح نموذجه في الماضي.. لذا فإن ابن رشد، كأي مصلح إسلامي، سيجري إصلاحه على المستوى الذهني، داخل تقابل معروف بين «الأصل» و «البدعة».

التقابل: الأصل/البدعة

إصلاح الأمة الذي يمر من إصلاح الذهن، يعني العودة إلى أصل ثابت في الماضي. نشير إلى أن كل ما يعتبر «أصلاً» فهو في الواقع صياغة لا تتم دفعة واحدة، فهو تحديد على مستوى التصور لتركيبات معقدة. إلا أن هذه الصياغة تصل في نهاية الأمر إلى أن تُعتبر أصلاً، تُشيَّد عليه نظم من الأفكار قد تختلف في تأويلها للأصل، ولكنها جميعاً تسلم بأنه أصل تام نهائي. كل إصلاح، بمعناه العام، لا يمكن أن يقطع علاقاته بالماضي، ليس فقط على مستوى المعتقد، بل وعلى مستوى الصياغة الفكرية، حين ينطلق من مفاهيم أصبحت راسخة في الثقافة المتداولة.

لذا فإن ابن رشد، وهو يتوجه بإصلاحه إلى «الأمة» بفئتيها: العامة والخاصة، يوجهها إلى ما ينبغي أن يظل أصلاً، تحفظ له أصالته ضد كل تحريف له أو خروج عنه، أي ضد البدعة.

الأصل بالنسبة للعامة هو القرآن، ولكن بعد أن تُجرَّد عنه كل التأويلات المفتعلة والتفلسف الأبتر، أي كل ما أقام فرقَ المتكلمين. العامة في غنى عن هذا لأنها تستطيع أن تفهم ظاهر القرآن، لأن هذا الظاهر موجه إليها بالذات. على العامة أن تتجاوز

كل هذه الوسائط لتتصل مباشرة بالأصل، ذلك لأنه بسبب كل هذه الوسائط من فرق كلام وغيرها حدث ما حدث من تفكك وحدة «الأمة»، فعلى العامة أن تتجاوز كل هذه «البدع»، لتقتدي بما كان عليه «الصدر الأول»، أولئك المسلمون الأوائل الذين كانوا يفهمون القرآن دون تأويل[5].

أما الخاصة (= الفلاسفة) فهي أيضاً ترجع إلى أصل من الماضي، وهو أصل لا بد وأن يختلف بطبيعة الحال عما ترتد إليه العامة. فالأصل الذي تتعلق به الخاصة قوامه «جوهر» القرآن والفلسفة الحقيقية (= أرسطو)، ذلك أن حقيقتهما واحدة. الخاصة وحدها تستطيع تجاوز ظاهر القرآن لفهم عمقه لأن لها الوسيلة، فهي تملك المنهج الصائب، أي منطق أرسطو، كما تملك المعارف الدقيقة المستقاة من مجموع العلوم التي كانت تدخل تحت اسم الفلسفة. أما حين يتعذر التأويل، فعلى هذه الخاصة أن تسلم بظاهر النص كما تسلم به العامة[6].

كل من الأصليين السابقين (أي الأصل الذي تشترك فيه العامة والخاصة أي القرآن، والأصل الذي تختص به الخاصة أي

---

(5) «فان الصدر الأول إنما صار إلى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها، ومن كان وقف منهم على تأويل لم يصرح به، وأما من أتى بعدهم فإنهم لما استعملوا التأويل قل تقواهم، وكثر اختلافهم وارتفعت محبتهم، وتفرقوا فرقا.. «المناهج»، ص (174) وكذلك «فصل المقال»، ص 55.

(6) «فصل المقال»، ص 36.

الفلسفة) حرّفته بدعة. وهي، بالنسبة للعامة، كلُّ هذه الوسائط التي شوهت إدراكهم «السليم» للقرآن، أي جميع فرق المتكلمين والمفسرين والصوفيين ممن أولوا القرآن تأويلاً محرفاً أدى إلى تشتيت أذهان العامة وتفريق الأمة[7].

بالنسبة للخاصة، البدعة هي كل التأويلات التي حرفت فلسفة أرسطو، ابتداء من الشراح اليونان أنفسهم إلى فلاسفة الإسلام الذين خلطوها بأفلاطون ودسُّوا فيها فلسفتهم الإشراقية.

العامة والخاصة، كل منهما عليه أن يطوي الزمان تراجعاً ليتصل بالأصل، الذي هو بالنسبة للخاصة بنية عقدية ثابتة وفترة مثال تتميز عن كل مسلسل الزمان، وبالنسبة للخاصة، هو بنية فكرية ثابتة قوامها جوهر القرآن والفلسفة الحقيقية. بهذا يرفع الزمان المنحدر إلى مستوى الأصل الثابت، وهو الطريق الوحيد لإصلاح حال الأمة.

التأويل: الاجتهاد ـ مقاصد الشريعة

باسم ماذا إذن يحدث هذا التجاوز للفِرق والمذاهب كلها

---

(7) الطوائف المذكورة اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة، وصرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات، وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس (. . .) وإذا تأملت جميعها وتُؤُمِّل مقصد الشارع ظهر أن جلها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة»، «المناهج»، ص 133.

للإتصال مباشرة بالأصل؟ باسم **الاجتهاد**... لكن ليس ينبغي أن يفتح هذا الباب للجميع، وإلا استمرت فوضى «التأويل» وما ينتج عنها من تمزق «الأمة». للعلماء الحقيقيين (= الفلاسفة) وحدهم الحق في التأويل لأنهم أعرف بمقاصد الشريعة.

هنا أيضاً، ولكي يجد الخطاب الرشدي له جذوراً في الأمة، يترادف **التأويل والاجتهاد**. إلا أن الفيلسوف (ابن رشد) لا يعلن حقه في «التأويل» باسم مشروعية ما للعقل، بل باسم «الاجتهاد» الذي هو حق شرعي أقرّته الأمة كلما توفرت شروطه. سيكون إذن غير ذي معنى إقامة الثنائية المعهودة بين العقل والنقل، وما نتج عنها من تأويل للشريعة بالفلسفة، أي ما سمي بمسألة التوفيق بين الفلسفة والدين واعتُبر الخاصية الأولى للفلسفة الإسلامية. هذا التأويل باسم «العقل» أو أسبقية النظر الفلسفي يجعل من السهل على أي فقيه من فقهاء الأمة أن يوجه الاعتراف التالي: أي تأويل هذا الذي يُمكِّن فلسفةً دخيلة (يونانية) من أن تبسط سلطانها على الشريعة؟ ستُطرد الفلسفة آنذاك وتأويلها من حظيرة الأمة. لذا فإن ابن رشد، الذي تحاشى دائماً أن يكون خطابه غريباً على الأمة أو هامشياً، سيكون تأويلة باسم مفهوم فقهي: **الاجتهاد**، يربطه بمفهوم فقهي آخر طوره فقهاء المالكية خاصة وهو **مقاصد الشريعة**. يعتبر الفقهاء أن الشريعة لم توضع جزافاً، بل لحفظ مصالح الناس في الدنيا والدين، وهذا ما قصد إليه الشارع وحدده في أربعة أنواع من الأحكام: ما يحفظ الضروريات، وما يحفظ الحاجيات وما يحفظ التحسينات،

ومـا يكمـل أحـد الأنـواع الثـلاثـة. وهـذه الأحكام تعـرف أساساً من القرآن والسنة (السنة ثلاثة أقسام: أفعال النبي، أقوالـه وفعل رآه أو قول سمعه فأقرهما). يبقى السؤال: إذا لم يوجد حكم محدد في واحد في هذين الأصلين، فما العمل؟ أصحاب المذهب الظاهري يجيبون بأن القرآن ما دام وَسِع كل شيء فكل ما سكت عنه فهو مباح. أما المالكية فتذهب إلى أن النصوص وأفعال السنة وإقراراتها متناهية وأما الوقائع فغير متناهية. من هنا وجب معرفة سر التشريع، أي معرفة ما قصد إليه الشارع بالضبط حتى يمكن استنباط الأحكام المتعلقة بالوقائع التي لا حصر لها من مبادىء الشريعة[8].

ابن رشد ـ الذي اسهم كفقيه في إرساء «علم» مقاصد الشريعة ـ يلجأ إلى هذا المفهوم ليبني عليه مبدأه في التأويل[9]. التأويل يستطيعه الفيلسوف (= المجتهد) الذي هو وحده، بفضل

---

(8) اعتبر الشاطبي (ق 8 هـ) هو الذي أرسى دعائم. علم مقاصد الشريعة، وذلك في كتابه الموافقات في أصول الشريعة. (تحقيق عبد الله دراز، المكتبة التجارية القاهرة 1975). وهذا الكتاب اهتم به كثيراً سلفيّو هذا العصر، فقد كان الشيخ محمد عبده ينصح تلاميذه بمدارسته. وقد ألف كل من الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي في مقاصد الشريعة.

(9) «فقد رأيت أن أفحص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها. وأن أتحرى في ذلك كله مقصد الشارع» «المناهج» ص 133)؛ «فكل من تأول ذلك على الشرع جهل مقصده» (المناهج ص 193).

المنطق والعلم الصحيح، اعرف بسر التشريع، أي بمقاصد الشريعة[10].

كل التأويلات التي أقامت مذاهب وفرقاً كلامية، فهي ناقصة لأن أصحابها لا يملكون منطق البرهان (منطقهم اما خطابي أو جدلي)، ولا العلم الصحيح (= علوم الفلسفة). لذا فإن ابن رشد سيتجاوزها كلها ليضع نفسه في مستوى النص المقدس. سيطوي تراجعاً في الزمان أجيال العلماء، أي ما سمي في العلم الإسلامي بـ «الطبقات»؛ سيرتد فوق «طبقات» الفقهاء والمحدثين والمتكلمين والصوفية ليتصل مباشرة بالنص المقدس. هل يعترض عليه بالسنة؟ الجميع يدعي الأمانة للسنة، وها هم الأشعرية في عصره يدَّعون احتكارها. هل يعترض عليه بالإجماع، وأن الأمة اجتمعت على أصول واستقرت على مذاهب تجاوزاً للخلاف؟ ابن رشد لا يثق بالإجماع، بل يقطع بأن هذا الإجماع لم يسبق أن وقع بين العلماء، لأنه يستحيل القيام بإحصاء شامل لجميع العلماء في أي عصر حتى نعرف ما اجتمعوا عليه وما اختلفوا من أجله[11]. وما أكثر ما نبه إلى أن كثيراً مما اعتبر «أصولاً» ليس كذلك، وإنما هي صياغات لاحقة[12].

---

(10) «وأي حاكم اعظم من الذي يحكم على الوجود بأنه كذا وليس بكذا، وهؤلاء الحكام هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل «فصل المقال ص 43).

(11) فصل المقال، ص 37.

(12) فصل المقال، ص 43.

ولكن للفيلسوف أصلاً آخر يرتد إليه بوصفه فيلسوفاً، وهو الفلسفة الأرسطية «الحقيقية». هذا الأصل هو أيضاً ستقام عليه تأويلات هي كل الشروح الأرسطية والفلسفات التي خلطت أرسطو بغيره.

كلا الأصلين تقابله بدعة، هي بالنسبة للقرآن كل تأويلات المتكلمين. وبالنسبة لفلسفة أرسطو هي كل الفلسفات التي أقامها الإسلاميون وعلى رأسهم الفارابي وابن سينا[13]. ليس هذا فقط، بل إن ابن رشد يتجه بنقده إلى أوائل الشراح اليونان لأرسطو ويكشف ـ خاصة في مؤلفاته المتأخرة ـ عن معرفة بهؤلاء الشراح، كالإسكندر الإفرودويسي وفيلبون، ونيقولا الدمشقي، ويناقشهم فيما أولوه.

من هنا ينبغي إبطال البدعة التي حرفت الأصل، سواء في الفلسفة أو في الدين. ينبغي إبطال جميع الفلسفات الإسلامية لأنها حرفت أرسطو. وينبغي إبطال جميع فرق الكلام والتصوف. بل إن البدعة في الدين أخطر، إنها ليست مجرد تحريف على مستوى النظر، بل لما يترتب على ذلك من تشتيت للأمة. من هنا يفهم العنف الذي تصدى به ابن رشد للمُتأوِّلة في الإسلام وأخطرهم:

(13) «فعليك أن تتبين قولهم (الفلاسفة).. في كتب القدماء لا في كتب ابن سينا وغيره من الذين غيروا مذهب القوم في العلم الإلهي حتى صار ظنياً»: **التهافت**، ص 301.
ويقول أيضاً إن «أبا نصر [الفارابي] وابن سينا أول من قال هذه الخرافات فقلدهما الناس فنسبوا هذا القول إلى الفلاسفة» **التهافت**، 397.

المتكلمون. ويوجه أكثر نقده لأوسع هذه الفرق انتشاراً: الأشاعرة، ويركز نقده على أخطر من يمثل هؤلاء: الغزالي، هذا الأخير الذي ادعى معرفة الفلسفة ليبطلها، وهو لم يعرفها من الأصل، أي أرسطو، بل قرأها في كتب فلاسفة الإسلام الذين حرفوه [14].

لكي يكتمل الإطار العام للنقد الرشدي ينبغي تحديد مجالين لهذا النقد: المصرح به والمسكوت عنه. وبتعبير آخر: لكي نتبين طبيعة الخطاب الرشدي ومدى محاولته أن يتخذ له جذوراً داخل الأمة نفسها، علينا أن نحدد، ليس فقط جميع الذين اهتم ابن رشد بتوجيه نقده إليهم، بل وأن نعرف أيضاً أولئك الذين لم يأبه بتوجيه الخطاب إليهم، أولئك الذين أخرجهم من النقاش. فمَن هم هؤلاء؟ إنهم الخارجون عن الأصلين المذكورين، الدين والفلسفة. هؤلاء هم المستثنَوْن من النقاش لأنهم أخرجوا أنفسهم من الدين أولاً (جميع الفرق التي خرجت على الأمة)، ومن الفلسفة ثانياً (جميع أولئك الذين خرجوا على الفلسفة «الحقة».

كل الذين يناقشهم ابن رشد، من فرق كلامية، أو من

---

(14) أحكام ابن رشد على الغزالي لا تخلو من تضارب، فهي تذهب من الشتم (الكذب، التغليظ، السخافة، المداهنة الخ) إلى اعتبار أنه «أعظم مقاماً من هذا». والغزالي عند ابن رشد متناقض، ولكنه يفسر تناقضه باضطراره إلى «مداهنة أهل زمانه» و «لعل الرجل معذور بحسب وقته ومكانه فإن هذا الرجل امتحن في كتبه». وعليه فإن حقيقة الغزالي عند ابن رشد أنه فيلسوف اضطر إلى إخفاء فلسفته، ولذا فإنه يقطع بصحة الكتب الفلسفية المنسوبة إليه مثل مشكلة الأنوار: التهافت ص 94، 209، 222، 268).

متفلسفة، يعتبرهم مخطئين، وعلى الأكثر يُبدِّعهم، بحيث لا يصل إلى درجة تكفيرهم، أي الدرجة التي تخرجهم أصلاً من حظيرة الأمة[15]، وهو لا يفتأ يأخذ على فرق المتكلمين مغالاتهم في صراعهم بعضهم لبعض مما أدى إلى تكفير بعضهم لبعض، أي اعتباره خارجاً على الأمة.

في مجال الفلسفة: اخرج ابن رشد الدهريين (قدماء الماديين) من كل نقاش[16]، فهم النقيض الحقيقي للفلسفة. التناقض الحقيقي ليس بين الفلسفة والدين بالإطلاق، بل هو بين الفلسفة (المثالية) والدين من جهة، والماديين من جهة ثانية. لذا فقد أخطأ الغزالي حين كفر الفلاسفة باطلاق في المسائل الثلاث التي أحصاها عليهم وهي: علاقة الله بالعالَم، وطبيعة علم الله، والخلود، لأن أقوال الفلاسفة فيها لا تشكل تناقضاً حقيقياً بين الفلسفة والدين، فليكن العالَم والله قديمين معاً كما عند الفلاسفة، أو العالم محدث والله وحده قديم، كما عند المتكلمين، فالجميع يسلم بوجود الله، إلا الدهريين. وليختلف الفلاسفة وأهل الدين

---

(15) «الخطأ المصفوح عنه في الشرع هو الخطأ الذي يقع فيه العلماء إذا نظروا في الأشياء العويصة التي كلفهم الشرع النظر فيها، وأما الخطأ الذي يقع من غير هذا الصنف من الناس، فهو إثم محض، (فصل المقال ص 44)؛ ومن جهة أخرى ينهي ابن رشد كتابه مناهج الأدلة الذي خصه للرد على المتكلمين هكذا: «وأنت قد وقفت من قولنا على مقدار الخطأ الواقع من قبل التأويل...».

(16)... وذلك أنه اتفقت الفلاسفة وجميع الناس، إلا من لا يعبأ بقوله وهم الدهرية» المناهج، ص 215.

في طبيعة علم الله، فالجميع متفق على أنه يعلم، إلا الدهريين، ما داموا لا يسلمون حتى بوجوده. وليختلف الفلاسفة والمتكلمون في مسألة الخلود، هل هو للنفس والبدن معاً، أم للنفس فحسب، فكلهم يسلمون بوجود عالم آخر، إلا الدهريين، لذا، فإن ابن رشد يخرج الدهريين من حظيرة الفلسفة.

يستثني ابن رشد كذلك جميع الفرق التي شقت عصا الطاعة على «الأمة». أحياناً يستعرضهم ولا يدخل معهم في المناقشة، وأحياناً يذكرهم ضمن من سيناقشهم، ولكنه فيما بعد ينسى أو يتناسى. هؤلاء هم جميع غلاة الشيعة، وفرق الخوارج، أي الذين احدثوا أول صدع في وحدة «الأمة».

استخلاص

الآن، وبناء على هذا التحليل يمكن أن ننتهي إلى بعض النتائج المتعلقة بموقع الخطاب الرشدي:

1 ـ إن هذا الخطاب وهو يستثني «الغلاة»، وهو يناقش الذين وإن خطأوا أو ابتدعوا فهم على كل حال يظلون في حظيرة «الأمة»، يتخذ موقعه داخل الأمة، لا خارجها.

كيف أمكن ذلك وهو خطاب فلسفي؟ بدعوى شرعية الفلسفة. الفلسفة عنده من صميم الدين، ما دام هذا الأخير قد أوجب العمل بها على الخواص. وابن رشد كأصولي، يفتي، ليس فقط بشرعية الفلسفة، بل بوجوبها على من له القدرة على النظر العقلي[17].

(17) «فإن الغرض من هذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعي. هل =

2 ـ إن هـذا الخطاب الـرشدي يهـدف إلى حفظ تـوازن عـام، ليس فقط داخـل «الأمة»، بـل بينها وبين غيـرها من مـذاهب العالم داخـل الأمـة، بـإلغـاء كـل الـوسـطاء بين الجمهـور وبين النص المقدس، ليتوحد الذهن العـام ويلتئم الشمل. أمـا خواص الأمـة، الفلاسفة، فهم صلتها بالعقـل الكلي الذي يتفق البشـر جميعاً على مبادئه. على الأمة، عن طريق خـواصها، أن تتبنى الإرث الفلسفي اليوناني منطقاً وعلوماً، فالشرع دعاهـا إلى استعمال النـظر العقلي، وأسمى نـظر عقلي تمثل في فلسفـة اليونـان. سيلتقي الحق بـالحق أينما وجد، ذلك إن «مذاهب العالم في أغلبها لا تتنافر»[18].

3 ـ المفاهيم الأساسية والموضوعات التي ارتكز عليها الخطاب الرشدي جعلته لا يخرج على الخطاب التقليدي العـام. صحيح أن ابن رشد وهو يستعمل مفاهيم إسلامية ثـابتة: «الأمـة»، «البدعـة»، «التأويل» «الاجتهاد»، «مقاصد الشريعة»، «الصدر الأول»، لا يلتزم كثيراً بمدلولها المتداول. لكن ما يعطيه لهـا من مدلـول لم ينته بهـا إلى تغيير كيفي. الإضافة الرشدية تتعلق فقط بـإغناء هـذه المفاهيم بكل المعارف الفلسفية التي صاغها صياغة فذة، التزمت منطقاً قلما

= النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أو محظور، أم مأمور به ثم على جهـة الندب أو على جهـة الوجـوب، ولذا تقـرر أن الشـرع أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها»، (فصل المقال ص 27).

(18) «فالمذاهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفَّر بعضها ولا يكفر، فـإن الآراء التي شأنها هذا يجب أن تكـون في غايـة التبـاعـد». فصـل المقال، ص 42.

نرى مثيله انسجاماً عند الفلاسفة الإسلاميين. أضف إلى ذلك أن الموضوعات التي دار عليها الخطاب الرشدي لم تخرج عن الموضوعات التقليدية للفلاسفة والمتكلمين جميعاً: الله والعالم والزمان والإرادة والنفس وغيرها.

لم ينقطع الخطاب الرشدي إذن عن أسلافه. ولكي ينقطع لا بد من توفر شروط، يعرفها أصحاب التحليل اللساني، وأصحاب النقد الإيديولوجي، وهذا حديث آخر...

الفصل الثاني

أصالة الفكر الخلدوني، وحدودها

إن دارسي ابن خلدون يطلبون منه أكثر مما يطلبونه عادة من المفكرين القدماء. فإذا كان الاهتمام بهؤلاء، وبالتراث عامة، إنما يبرره البحث عن سند لذات جماعية تواجه عصراً لا يعرفها، وحضارة لا تعترف بها، فإن ابن خلدون يمثل عند العرب المحدثين شيئاً متميزاً: فهو عندهم صاحب الفكر «المعاصر» بحق. وبعبارة أخرى فابن خلدون إنما هو التراث حين يكون «معاصراً». وقد يبدو في عبارة «التراث المعاصر» شيء من المفارقة، ولكن بالضبط هذا هو ما يُطلَب من ابن خلدون. أوليس هو عندهم صاحب النظريات التي تستمر صلاحيتها بحيث يمكن بها تفسير واقع المجتمعات العربية، أو على الأقل مجتمعات بلدان المغرب؟ أو ليس هو السابق لوضع علوم انسانية من مثل علم التاريخ والاقتصاد السياسي وعلم الاجتماع...؟ صحيح أن العرب المحدثين، وهم يهتمون هذا الاهتمام البالغ بالتراث، فإنه لا يعني عندهم مجرد ثقافة أنتجت في ماضي فلَزِمت حدود هذا الماضي، بل ان هذا التراث يطلب ليُستثمر فيما يعنيهم من قضايا، وليجيب عن أسئلة اليوم.

وابن خلدون عندهم بالذات هو خير من يمثل «المعاصرة» في التراث ـ رغم ما يبدو في هذا التعبير من تنافر.

كثيراً ما لوحظ أن ابن خلدون لم يكن له عقب، فلم يخلف مدرسة، أو اتجاهاً في الفكر الإسلامي الذي لم يعرف خلدونية بعد ابن خلدون . وقيل أن ذلك راجع إلى كون ابن خلدون قد ابتكر فكراً أصيلاً والثقافة العربية على مشارف الغروب، فما كان لقرون «الانحطاط» التي تلت أن تدرك أصالة الفكر الخلدوني، وأن تعي درس المقدمة، فلم تنشأ إذن خلدونية في الفكر العربي. ولكن الذي يثير الانتباه هو هذه العودة القوية لابن خلدون عند المفكرين العرب المحدثين. هل لأن الغربيين ـ كما قيل ـ هم الذين نبهوهم إلى عبقرية ابن خلدون، وما لكتاب المقدمة من قيمة لا تضاهى؟ لانعتقد أن هذا هو السبب، بل قد يفسر هذا الاهتمام بكون المفكرين العرب المحدثين قد وجدوا في ابن خلدون عوناً على ما أصبح يشغلهم من قضايا. والملاحظ هنا أن الفكر العربي الحديث بجميع تياراته قد رجع إلى ابن خلدون، ليتبناه ويستنطقه ويستشهد به، ويستعمل مفاهيمه، فقد أصبحت المقدمة ذلك المعين الذي لا ينضب، يستقي منه الجميع. ويكفي هنا أن نورد أمثلة دالة لمختلف استعمالات ابن خلدون في الفكر العربي الحديث.

رجع مفكرو «النهضة» كثيراً إلى ابن خلدون. ولعل حيوية فكر الرجل عندهم تتمثل في أنهم ناقشوه كثيراً. كما لو كان واحداً منهم يواجه ما قد واجهوه من مشكلات.

إنَّ جرداً للمفاهيم الأساسية التي كان يداولها هؤلاء، يجعلنا نرى أن كثيراً منها مستقاة من ابن خلدون، مع تحميلها طبعاً ما كان يشغل هؤلاء المفكرين، واضفاء معانٍ عليها مستمدة مما عرفوه من الفكر الغربي، خاصة ما آل إليهم من فكر «الأنوار». فمفاهيم «الاستبداد»، و «الشورى»، و «الوازع»، و «الملك القهري» و «الملك الطبيعي» و «العمران»، كلها طبعاً مفاهيم خلدونية، استعملوها على النحو الذي أسلفنا.

فقد شغلتهم كثيراً مسألة «الاستبداد»، رأوا فيه سبب تأخر الشرق وانحطاطه، ولا سبيل للخروج من هذا الانحطاط إلا بتقييد السلطة بالقانون، وبالشورى المنظمة. فالاستبداد مناف للتمدن، ومن هنا راج عندهم ما يقوله ابن خلدون من أن الظلم مؤذن بخراب العمران»، وكتبوا كثيراً حول هذه المسألة. طبعاً، إن القول الخلدوني قد أصبح هنا مبرراً لقياس حال الشرق الجاهل بالشورى المنظمة (الدستور والقوانين العصرية، والمجالس النيابية) مقابل العالم المتمدن، أي الغرب الذي عرف هذه الأمور.

فالاستبداد عندهم يرادف ببساطة «الظلم» الخلدوني، وليس هو الاستبداد كما يعرفه القاموس السياسي الحديث. ويندرج تحت هذا أخذهم بالمبدأ الليبرالي في الحرية الاقتصادية، وأن كل تدخل للسلطة إنما هو مفسدة للاقتصاد، واستشهدوا هنا بابن خلدون أيضاً حين يقول إن تعاطي السلطان للتجارة يؤدي إلى ركودها، وإن إثقال الرعايا بالمغارم يفضي إلى كساد الأسواق والانحطاط الذي يتخبط فيه الشرق ليس عندهم حتمياً لا مفر منه، بل إن الخروج منه هو

أقرب إلى طبائع الأمور، فسنة الكون هي أن تترقى البشرية جمعاء ترقياً لا حد له. من هنا تفاءلوا هم أيضاً بالتقدم كما تفاءل به مفكرو «الأنوار»، وفي هذه المسألة بالذات خالفوا ابن خلدون، بل انتقدوه انتقاداً مصدره سوء تفاهم بين ما قصد إليه هؤلاء وما قصد إليه صاحب المقدمة.

فابن خلدون يقرر أن «الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع». وفهموا أن الدولة هنا تعني الأمة، وتعنيهم كأمة إسلامية على الخصوص، والإقرار بذلك يعني أن هذه الأمة حكم عليها بالانحطاط المطلق الأبدي، ولا أمل في أن تلحق بركب «التمدن». بيد أن القول الخلدوني محدد بإطار لا ينبغي أن يفسر خارجه. فالدولة الخلدونية دولة محددة، وهو لا يعني «الأمة» أو «الحضارة» كما راجت هاتان الكلمتان عند المحدثين. لكن أمثال رفاعة الطهطاوي، والكواكبي، وقاسم أمين، وعلي يوسف وغيرهم، ممن اعترضوا على ابن خلدون فهموا شيئاً آخر، فهموا أنه يتحدث عن قيام الحضارات وسقوطها، وأن حكمه لا بد وأن ينطبق على حضارة المسلمين التي سقطت ولا سبيل إلى نهضتها.

ورغم ذلك، فقد انتقدوه وفي أذهانهم أثر من فكرة التقدم الأنوارية، ومن فكرة التطور الداروينية مؤولة في اتجاه التقدم المطرد، وفوق هذا وذاك حال التقدم الفعلي المادي كما عاينوه في الحضارة الغربية[1].

---

(١) انظر:

خير الدين التونسي: أقوم المسالك (المقدمة) نشر معن زيادة، دار =

قد يقال أن ما حصل مع ابن خلدون قد يحصل مع أي مفكر آخر من المفكرين الماضين، ذلك أنه لا أحد يستطيع أن يستعيد فكراً ماضياً استعادة مطلقة، أي أن يعيد تمثله كما كان بالضبط، نظراً لفارق الزمان، فلا بد إذن من أن يعمد إلى تأويله، قصد إلى ذلك أم لم يقصد. ويتأكد هذا الموقف تأكداً أكثر حين يتعلق الامر بالتراث. فاهتمام المثقفين العرب بتراثهم المكتوب ليس من قبيل معرفة العلم بذاته. بل للدفاع عن هوية جماعية، فالتأويل هنا يفرض نفسه منذ البداية.

ولكن، إذا كانت كل قراءة لفكر ماض لا يمكن إلا أن تكون تأويلاً على نحو ما، فيبقى أن جوهر المسألة إنما هو معرفة حدود هذا التأويل.

نظرية التاريخ

ما هي بالضبط نظرية ابن خلدون في التاريخ؟ وما هو هذا «التاريخ الذي قام بتنظيره؟

لنذكر بهذه المسألة: وهي أن أي مفكر قرأ التاريخ، وتأمله وخرج بفكرةٍ مّا عنه، فإن فكرته سوف تكون لا محالة محددة بالتاريخ الذي عرفه هذا المفكر، بعبارة أخرى: ليس هناك تاريخ

= الطليعة، بيروت 1978.

مقدمة تاريخ ابن أبي الضياف: اتحاف أهل الزمان.

فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، بيروت 1979.

أحمد التليلي: دراسات في التاريخ الاجتماعي التونسي، منشورات الجامعة التونسية، 1974 ص 161-191.

عام باطلاق تنشأ بصدده نظرية كلية، عامة التطبيق. بل أن لكل نظرية في التاريخ حقلاً تاريخياً ينبغي القيام باستخراج حدوده.

هذه المسألة هامة حين يتعلق الأمر بابن خلدون، نظراً لهذا الانفصام الذي أقامه دارسوه بين المقدمة وبقية كتاب العبر، أي بين نظرية ابن خلدون في التاريخ كما فصلها في المقدمة وبين التاريخ كما كان يعرفه وكما كتبه هو نفسه.

كتاب المقدمة يمكن اعتباره على نحوين: فهو كتاب في المنهجية التاريخية، تمهيد منهجي لكل من رام كتابة التاريخ، ومحور هذه المنهجية معرفة طبائع العمران، أي معرفة قوانين التاريخ والاجتماع البشريين، وهي معرفة ضرورية لكل حديث عن التاريخ، بغيرها لا يكون هذا الحديث علماً، إذ يقف عند «ظاهر التاريخ»، وظواهر الأشياء ـ حسب الابستمولوجية القديمة ـ ليست هي الموضوع الحقيقي للعلم، إذ لا علم إلا بالجوهر، أي بالطبائع، أي بالقوانين. من هنا كان لابن خلدون أن يعتبر أن كل ما كتبه المؤرخون السابقون لم يبلغ درجة العلم، وأن المقدمة قد دشنت علم التاريخ.

وللمقدمة اعتبار آخر، فهي معرض لعلم جديد يؤكد ابن خلدون أنه أول من اكتشف موضوعه، وهو العمران.

لن يعنينا هنا الخوض في طبيعة هذا العلم الذي اكتشفه ابن خلدون، وإنما الذي يستوقفنا هو اكتشافه «العمران» كحقيقة. معنى هذا أن سائر من سبقوه، من مفكرين إسلاميين، وغيرهم من الذين

وصلت بعض علومهم إلى المسلمين، لم يدركوا أن العمران (الاجتماع الإنساني) حقيقة لها استقلالها الفعلي. بعضهم - كأرسطو اليوناني والطرطوشي الإسلامي - لمس بعض جوانب هذه الحقيقة، ولكن ذلك كان عرضاً، ومختلطاً بنوازع أخلاقية أو دينية، معنى ذلك:

□ أن العمران لم يدرك لذاته، بل كما أريد له أن يكون، فالسياسة مثلاً في كل المجتمعات لها منطق لا يتبع بالضرورة منطق الأخلاق والدين، وهذا بالضبط ما أخذه ابن خلدون على سابقيه، وهو ما حجب عنهم إدراك موضوعية العمران، وبالتالي العلم الذي ينبني على ذلك.

□ بل إن «العمران» عند ابن خلدون قد تم إدراكه كمفهوم، فهل نحن بصدد ميلاد مفهوم جديد؟ نحن نعلم أن تحديد المفهوم العلمي ليس مجرد نتيجة لما يطرأ عليه من صقل، وصياغة عقلانية، بمقدار ما هي صلاحيته داخل مجالات جديدة، إن العمران أو مشتقاته مصطلحات معروفة في القرآن، وعند المفسرين والجغرافيين خاصة، وقد لجأ ابن خلدون - لتقريب مفهومه هذا - إلى ما ورد عنه من معانٍ قرآنية، ولكن ذلك لم يمنع أن مفهومه جديد تماماً.

التقابل: العمران/القفر

العمران عند ابن خلدون هو «الاجتماع البشري على الجملة» (وتتكرر لديه هذه المرادفة)، وهذا هو المعنى الغالب للعمران

عنده، وهو ما يتفق مع موضوع المقدمة نفسها. فهذا الكتاب موضوعه «في الاجتماع البشري على الجملة». فيكون العمران إذن كل ما ينتجه البشر داخل حياة اجتماعية. وحيث ينتفي الأثر الاجتماعي للبشر، فهو القفر. إذن فالقفر نقيض العمران. وهذا التقابل: **العمران/ القفر** أساسي.

القفر الصحراوي ليس بطبيعته مستقَراً للبشر، بل هو مجال. صنف خاص من البشر (البدو) يتحرك داخل هذا المجال حركة تضبطها نقط الماء وأماكن المرعى. فهل هؤلاء البدو ـ نظراً لاضطرارهم للتنقل المستمر، وانحصارهم في معاش الكفاف لندرة ما توفره طبيعة ضنينة قاسية ـ هم في مستوى دون مستوى المجتمع المستقر، مجتمع الحضر؟ سيكون الأمر كذلك من منظور حضري كمنظور ابن خلدون، وبالفعل، فقد اعتبر صاحب المقدمة أن المجتمع البدوي بما هو كذلك لم يبلغ درجة «الكمال الإنساني»، وهو يستند على معطى فلسفي وهو مبدأ «الكمال» ومفاده أن كل كائن من العالم الطبيعي يسعى إلى أن يحقق كماله، وهذا السعي هو ما يبرر حركته، والإنسان يسعى إلى بلوغ كماله بتحقيق ما يحفظ بقاءه، ولكن خاصة لتحقيق ما يميزه كإنسان. ولا يكون أي مجتمع قد حقق إنسانيته، أي كماله، إلا إذا توفرت فيه العلوم والصنائع، كإنتاج يميز الفكر بما هو كذلك. والعلوم والصنائع لا توجد حسب ابن خلدون إلا في المجتمع الحضري. مسألة ثانية: المجتمع الوحشي، مجتمع البدو، لا يعرف السياسة، فهو لم يبلغ مبلغ التنظيم السياسي الحقيقي. وهنا نذكر بمعنى السلطة، أو

«الوازع» في اصطلاح ابن خلدون. فعنده أن مجتمع البشر لا يستقيم إلا بوازع، أي سلطة قمعية، إلا أن القمع ليس شيئاً سيئاً في حد ذاته، بل هو ضروري، لأن البشر لو تركوا لأمرهم لما انفك البعض منهم يسطو على الآخر. وحتى الدين ـ وهو وازع ذاتي ـ لا بد له من سلطة تسنده لكي تجري أحكامه.

مجتمع البدو، أو المجتمع الوحشي، هو كذلك لا يخلو من نوع من السلطة، ويسميها ابن خلدون الرئاسة. ولكنها سلطة غير قمعية، فرئيس القبيلة متبوع، ولكن لا قهر له على أفراد القبيلة «لأن الرئاسة إنما هي سؤدد، وصاحبها متبوع وليس له قهر في أحكامه».

من هنا يستنتج أن المجتمع الوحشي لم يبلغ ما ينبغي أن يكون عليه «الوازع»، أي نظام من السلطة قائم على القمع بواسطة جهاز من الشرطة والجيش والإدارة، كما هو عليه الحال في المجتمع الحضري، فهو لم يبلغ في نظر ابن خلدون، مرتبة السياسة.

المجتمع الوحشي إذن إنسانياً غير مكتمل، ولكنه مجتمع طبيعي على كل حال. يظل هذا المجتمع يتطلع، لكماله، أي ما ينبغي أن يكون عليه مجتمع إنساني، وهو الاستقرار والتنظيم السياسي وانتاج العلوم والصنائع. ولذا فإن الحركة الطبيعية للعمران إنما هي من البادية إلى الحاضرة، فيكون خيال المجتمع الوحشي وتطلعه مشدودين إلى الحواضر، وإن ندرة ما توفره طبيعة الصحراء تدفع البدو باستمرار إلى الغزو، كوسيلة إضافية لطلب المعاش،

يغزون ثم يرتدون إلى مجالهم الأصلي. ولكن هناك حركة أخرى للبدو نحو الحواضر تحقق انقلاباً في نمط معاشهم، أي ينتقلون من مجتمع وحشي بخصائصه إلى مجتمع الاستقرار بخصائصه. لا داعي لاستعراض كيف يتم هذا المسلسل الخلدوني فهو معروف، بل سنكتفي بتقديم هذه الملاحظات:

1 ـ انطلاقاً من التحديد الجغرافي الذي قدمه ابن خلدون، يكون من الممكن التحدث عن جدلية للمجالين: مجال القفر ومجال العمران. فالأقاليم الوسطى حسب الجغرافية القديمة، والتي تمثل مجال العمران الحقيقي، ومجالِ التاريخ والأديان والحضارة، تنطوي هي نفسها على مجال صحراوي، يجول فيها نمط خاص من مجتمعات البشر لم يبلغوا مرتبة المجتمعات الإنسانية الحقيقية، ولكنهم متطلعون إليها. وجودهم سلبي بالنسبة لمجتمع الحضر، فهم مهددون له باستمرار، لأنهم نقيض هذا المجتمع: نقيض الاستقرار، نقيض السلطة المركزية، نقيض ما ينتجه الحضر ويعتبره البدو زائداً. فلكل من البدو والحضر استمراران في الزمان: فاستمرار الحضر هو الاستقرار، هو البناء، هو العلم كمؤسسات ومعارف مكتوبة متناقلة «سند العلم» كما يقول ابن خلدون[2]، هو السلطة كنظام قمعي مركزي ذي مؤسسات قارة، هو الصنائع كحرف قارة متوارثة. أما استمرار البدو فهو التنقل الدائب في مجال الندرة: ندرة الماء، المرعى، وما يوفره المصدر الأساسي

(2) المقدمة.

للمعاش: الماشية، وخاصة الإبل التي منها غذاؤهم ولباسهم ومسكنهم.

2 ـ هذا المجتمع الوحشي، بنمطه المعاشي، وبتنظيمه القبلي يعتبر فعلاً خارج مدار الاقتصاد والسلطة الحضريين. وهنا يمكن تمييزه عن بقية أشكال المجتمع البدوي، كمجتمع الفلاحين مثلاً. فمجتمع الفلاحين يظل مرتبطاً بالنظامين الاقتصادي والسلطوي للمدن، بل خاضعاً لهذين النظامين: فالمدن هي التي تنتج أدوات الفلاحة، وتنتج النقود التي قد يتداولها الفلاحون، كما أن أهل الفلاحة هم عادة مستتبَعون لسلطة الحواضر، أي للدولة، ومظهر هذا الاستتباع هو دفع الجباية.

3 ـ المجتمع الوحشي إذن لكونه خارج مدار الاقتصاد الحضري، وخارج سلطته، فإنه قادر على الدفاع عن تفرده، في مواجهة سلطان الحواضر. وهنا الدور الفعال للعصبية داخل هذا المجتمع. فالعصبية وسيلته لتنظيم معاشه وحفظ بقائه، وهي القوة التي بها يستطيع ـ في شروط معينة ـ أن يتجاوز ذاته كمجتمع وحشي، فينتقل إلى الاستقرار، والتسيُّس، أي الدخول في مسلسل التحضر والتطور داخله.

ليست إذن كل «عصبية» قادرة على أن تتطور بالجماعة المنتظمة بها من مستوى العمران البدوي إلى مستوى العمران الحضري. عصبية البدو الرحل هي القادرة على ذلك في شروط حددها ابن خلدون.

لكن ما هي العصبية؟

لن نبحث عن جواب في تعريفات قاموسية، ولا فيما عسى أن يكون للكلمة من مدلول بالنسبة لبنيات قبلية معينة، بل سننطلق من هذه المقابلة التي تكونت في الفكر الإسلامي بين العصبية، من جهة، والعقيدة الدينية من جهة ثانية. نشأت هذه المقابلة كما هو معروف بناء على تجربة الإسلام نفسه داخل جماعات قبلية. فقد كان على الإسلام الناشىء أن يواجه العصبية القبلية، وأن يتجاوزها، ولكن بالارتكاز على معطيات الحركة القبلية نفسها. وقد أوضح المؤرخون ـ وألح ابن خلدون على ذلك ـ أن لارتكازِ الدعوة الإسلامية على عصبية النبي القبلية دوراً أساسياً في نصرة هذه الدعوة. فقد كان على الداخلين في الدين الجديد أن يصيروا «أمة»، وهي الرابطة الدينية ـ السياسية التي عليها أن تنسخ كل الروابط التي كانوا يرتبطون بها قبل أن يصبحوا مسلمين، سواء كانت هذه الروابط ديناً آخر أو قومية من القوميات أو عصبية قبلية. ونظراً لبيئة الإسلام الأولى، فإن التوتر كان بين رابطة العصبية ورابطة الأمة. وقد أصبح متواتراً عند المؤرخين المسلمين أن الدين كان كافياً في فترة الجيل الإسلامي الأول لكي تقوم عليه وحده السلطة، أي كان وحده «وازعاً». ثم، بالابتعاد عن جيل النبي، أخذ سلطان الدين على النفوس يضعف، بحيث أصبحت كل سلطة لا بد وأن تقوم على قوة موضوعية، أي على ما سمي في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي بـ «الشوكة»، وهي القوة العسكرية

عموماً، والعصبية القبلية خصوصاً كما عند ابن خلدون.

حين نفحص التقسيم الذي تردّ إليه المقدمة أنظمة الحكم، وهي الخلافة، والسياسة العقلية، والحكم الفردي أو القهري (وطبعاً لم يكن لصاحب المقدمة إلمام حقيقي بتاريخ الأنظمة السياسية للأمم غير الإسلامية، شأنه في ذلك شأن غيره من المفكرين المسلمين)، فسنلاحظ: أنه يعتبر الخلافة هي ما ينبغي أن يكون عليه أي نظام سياسي إسلامي فـ «الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها»[3]. ففي هذا النظام تتطابق السياسة والشريعة. هل تحقق هذا النظام في التاريخ؟ ابن خلدون، كأي مسلم، يتعلق بمثالية فترة الإسلام الأول، وأنه قد تحقق بالفعل هذا النظام، وعلى المسلمين أن يعيدوا تحقيقه، وهنا مناط الإصلاح السياسي. لكن ابن خلدون يكيف هذا الاعتقاد بما يساير مقتضيات علمه العمراني، ولذا فقد لجأ إلى نوع من التأويل التاريخي للخلافة، إذ ربط تطورها بمنطق تطور العصبية نفسه[4]. فالخلافة نظام ديني حملته عصبية تعززت بعقيدة دينية ونصرت بقوتها العصبية هذه العقيدة. وعلى مستوى تطور السلطة السياسية، فإن الخلافة توافق مستوى «الرئاسة»، أي السلطة القبلية المعنوية غير القهرية، والتي لا بد أن تتطور إلى سلطة قهرية، فكما تتطور الرئاسة إلى ملك فإن الخلافة لا بد وأن تتطور إلى ملك كذلك.

---

(3) المقدمة، ص 518.

(4) المقدمة، ص 538-548.

من منظور معياري صرف، يجعل ابن خلدون الخلافة أفضل النظم السياسية، ولكنه من منظور تاريخي يعتبر أن هذا النظام الذي ظهر في فترة أولى من تاريخ المسلمين قد انتهى، ومن المحال أن يستعاد، لأن الشروط التي أوجدته لن تتكرر تاريخياً.

معنى هذا أن السياسة وفقاً للشرع وحده ليست ممكنة طبعاً، ولو أن كل نظام سياسي في المجتمع الإسلامي لا بد وأن يلوِّح بالواجهة الدينية، وأنه لم يقم إلا على أساس الشريعة ومن أجل تطبيقها. ولكن التطابق التام بين الشرع والسياسة غير ممكن، وما دام على السلطة القائمة أن تجري باسم الدين، فإن أصحاب السلطة يحاولون مسايرة «الشريعة الإسلامية بحسب جهدهم» كما يقول ابن خلدون، وكثيراً ما لا يكون ذلك ممكناً، بحسب منطق السلطة وقوانين العمران، وأقصى ما تنتهي إليه السلطة في عالم إسلامي هو ما يعبر عنه ابن خلدون: «إلا أن ملوك الإسلام يجرون منها [السياسة] على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية بحسب جهدهم. فقوانينها إذن مجتمعة من أحكام شرعية، وآداب خلقية، وقوانين في الاجتماع طبيعية، وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية»[5].

معنى هذا أيضاً أن السياسة المطابقة تماماً للشريعة (هذا الحلم الذي راود كثيرين من دعاة الإصلاح السياسي الديني طوال التاريخ الإسلامي) غير ممكنة التحقيق، وأن استمرار الدعوة إلى رد

---

(5) المقدمة، ص 712.

السياسة برمتها إلى الشرع، مرده إلى وعي شقي بـالخلل القائم بين السلطة والشريعة.

منطق السياسـة إذن عند ابن خلدون هـو غير منـطق الشريعـة، وإلا مـا كـان «علم العمـران» ممكنـاً (وقـد أوضـح ابن خلدون أن تـأسيس هذا العلم على يـديه يـرجع أسـاساً إلى تميـز حـديثه عن العمران عن حديث كـل من الفقهاء والفـلاسفة. فـالفقهاء يقيسـون أحـوال الاجتماع الإنسـاني بمقياس الشـرع، والفلاسفـة يتناولـونـه بمعيار الأخلاق).

من غير شك أن ابن خلدون قـد حقق خطوة حـاسمة من حيث التنـاول العلمي للاجتمـاع الإنساني. بيـد أن العلميـة عنـده ليست رؤيـة شاملة تقـدم التفسيـر النهـائي لكـل مـا هـو مجتمعي. فعـالم العمران عالم طبيعي، أي موضوع «مشروع للعقل ومناهجه»، وقـد تحـدث فيه الخـوارق والمعجـزات من غيـر أن يكـون ذلـك ذريعـة لوضع معقوليته موضع السؤال، ذلك أن «المعجزات لا تقاس عليها الأمور العاديـة، ولا يعترض بهـا»[6]. ومع ذلـك فإن لـلإنسان غـاية قصوى لا تدركها حكمة العقل، فعالم الغيب إذن حق كذلك.

إن الاقتصـار على طبائـع العمران وحـدها مبـدأً وغايـةً لتفسيـر أحوال الاجتماع ليس كافياً من وجهـة نظر المسلم. فإغراق الـدولة في الترف وما ينتج عنه من جـور في السلطة ومضاعفـة الضرائب، شيء طبيعي تفسره قوانين العمران، وبالتحديد قانون تطور الدولـة.

---

(6) المقدمة، ص 708.

فالتبرير العلمي هنا مشروع، إذ أن العمران لا يكون علماً إلا إذا فسر بطبائعه كما هي. بيد أن التفسير العلمي للخلل لا يستتبع بالضرورة قبول الخلل، فالعلمية هنا لا تنفي واجب «الإصلاح».

في نظر المسلم لا يمكن أن يكون للإصلاح سوى معنى واحد: رد الدنيا إلى الدين. وما دامت الدعوة المحمدية هي في نظره آخر الرسالات، فإن الإصلاح وحده ممكن، أي رد دنياه إلى ما تأمر به النصوص المقدسة، وإلى ما تتعلق به ذاكرته من فترة سلفية مثال.

لكن، ما هو الإصلاح عند ابن خلدون؟! أو بالتحديد: كيف يتم إصلاح العمران؟ إن العمران الذي يستلزم الإصلاح هو العمران الفاسد، وهو عند ابن خلدون عمران الحضر حين تغرق طبقته الحاكمة في الترف، وهو عنده مآل طبيعي يدركه كل مجتمع حضري. إن ربط الترف بالفساد وبالجور ليس جديداً، فهو شائع في الفكر الإسلامي منذ أن أقام القرآن هذا الربط وندد به. ولكن ترديد فكرة متواترة شيء، وإدماجها في تنظير معين شيء آخر - وهو ما حاوله ابن خلدون.

إصلاح فساد المجتمع الحضري لا يكون عنده إلا بواسطة قوة خارجة. وهنا دور البدو، لما أسلفناه من كونهم خارج مدار اقتصاد وسلطة المجتمع الحضري. ولأن استيلاءهم على سلطة الدولة التي أنهكها الترف يعني صعود سلطة جديدة لم تتطبع بعد بعوائد الترف، فإن هذا الصعود يقترن عنده برد طريقة حياة أهل السلطة الناشئة - مؤقتاً - إلى مستوى الضروري. إن استغناء السلطة الجديدة

عن مطالب الترف يعني إمكان استغنائها عن الكثير من الجبايات والضرائب التي كانت قد فرضتها دولة الترف (وهكذا، فقد اقترنت بدايات دول باختزال الضرائب والاقتصار على الضريبة الشرعية).

قد يجد ابن خلدون في تواريخ دول إسلامية، خاصة الأموية والعباسية، ودول بلدان المغرب ما يبرر هذه الأفكار. ولكن القصد هنا ليس فحص مدى ما تستند إليه هذه الأخيرة من توثيق تاريخي، بمقدار ما هو محاولة تبيّن إطارها التصوري.

فعنده أن إصلاح العمران المتفسخ يتم من خارجه وبإسقاط سلطته. وكما أن كل سلطة تقوم باسم شرعية ما، فإن الخروج عليها يكون بدعوى فقدانها لهذه الشرعية. والشرعية في مجتمع إسلامي لا تكون إلا دينية. الجميع إذن: القائم على السلطة والطاعن فيها يرجعون إلى مرجع واحد: الإسلام «الحق». الكل يدعي الأمانة له ويُحمّل خصومه مسؤولية التحريف (الابتداع) وتفريق وحدة «الجماعة».

إن «الجماعة» مفهوم إسلامي أساسي، بيد أنه لا ينبغي إغفال تاريخية نشأة وتداول مثل هذا المفهوم. لذا كل للطرف المنتصر أن يدعي دائماً تمثيله للجماعة، وأن يخرج خصومه منها. كل سلطة إذن لا بد وأن تدعي أنها أمين للإسلام «الحق»، وهذا أساس شرعيتها وهو بالضبط ما تنازعه فيها كل سلطة خارجة عليها.

تتعدد الأطراف المتنازعة في المجتمعات الإسلامية، وتتغير عبر تاريخ هذه المجتمعات، كما يتغير المحتوى الاجتماعي

لنزاعها. والتعبير عن هذا النزاع يرجع دائماً إلى مفاهيم دينية قد أصبحت ثابتة، لكن انطلاقاً من مواقع تختلف.

عند ابن خلدون أيضاً لا بد لكل سلطة من أن تستند على شرعية دينية، غير ان هو ما تدعيه أما ما يقع معه أن كل سلطة تجري بمنطق السلطة أولاً، وقد تحاول أن تكون سياسة شرعية، وهو ما يتعذر دائماً ان لم يكن من قبيل المستحيل. فالمشروعية الأهم أن الشرعية الدينية عند ابن خلدون لا تكفي وحدها لإقامة السلطة، فلا بد من «الشوكة»، أي القوة السياسية الفعلية.

ما الذي يضع حداً لسلطة أصبحت تفتقد المشروعية؟ إذا كانت كل سلطة لا يمكن أن تكون سياستها سياسة شرعية وحسب، فإن هذه السلطة قد تبلغ درجة تفقد معها المشروعية أصلاً، وذلك حين تقوم على القمع السافر وحده لتحقيق مصالح طبقة السلطة، ويقترن ذلك عند ابن خلدون بمرحلة الترف في تطور الدولة. وهو يميز بين الترف وبين ازدهار الدولة الاقتصادي. فإذا كان هذا الازدهار يزيد من قوة الدولة، فإن الترف إنما هو إسراف في مظاهر البذخ لا يدعمه اقتصاد مزدهر، لأن الدولة، لكي تسد نفقاتها المتزايدة، تلجأ إلى مضاعفة الجباية، على أسواق كاسدة، فيشتد تذمر الرعايا، وثوراتهم، أي يشتد لجوء الدولة إلى الجيش والقبائل المُقْطَعة لجلب الجباية بالعنف. . . كساد الأسواق، وفقدان الأمل في الإنتاج، واستنزاف الرعايا، كل ذلك يظهر للجميع أن السلطة القائمة ظالمة، وينعقد الرجاء بأن الظلم مؤذن بخراب دولة الترف الفاسدة، تماماً كالقرية الظالمة التي فسد مترفوها فحل بها الهلاك. . .

يكون الظرف إذن مهيأ لترشيح سلطة بديل. وإذا التزمنا حدود التصور الخلدوني الذي يجعل تداول السلطة يجري داخل المجتمع القبلي والدولة التي يقيمها هذا المجتمع فإن هذه السلطة البديل لا بد من أن تنبثق من داخل المجتمع القبلي، أو تستند عليه. لا بد إذن لهذه السلطة البديل من عصبية أي من قوة قبلية، ولكن لا بد لها أيضاً من قوة معنوية. والملاحظ أن ابن خلدون يوسع من مدلول هذه القوة المعنوية، فلا يَقْتصِره على الدعوة الدينية، ما دام يتحدث عن «الخلال»[7] أي النفوذ المعنوي لبيت من بيوت البوادي أو لعصبية من عصبياتها. لذا، فإن صعود العصبية يعتمد على قوتها الفعلية، لكي يعتمد أيضاً على قوتها المعنوية، وهو ما يجعل الآمال تتعلق بما ستحققه من إصلاح خلقي عام. وقد تفلح عصبيةٌ ما في الإطاحة بدولة أنهكها الترف، وحينئذ، ما دامت نخبة هذه العصبية المنتصرة لم تتطبع بعد بعوائد الترف، فإن دولتها سوف تستغني في البداية عن الكثير من مظاهره، وهو ترف لم تكن تقتضيه طباع مترفة فحسب، بل إنه قد أصبح مظهراً ضرورياً للحفاظ على هيبة السلطة[8]. أما السلطة الجديدة، فهي تعتمد على قوتها الذاتية (عصبيتها) في إقرار دولتها، وما دامت لم تألف بعد عوائد الترف، فإن صعودها سوف يقترن عملياً برد حاجات أهل السلطة إلى الضروري، ريثما تندرج بدورها فيما يقتضيه مسلسل التحضر، وتطور السلطة. . .

مما تقدم نستطيع الآن أن نستخلص ما يلي:

---

(7) المقدمة، ص 444-447.

(8) المقدمة ص 692-693.

أولاً: إن التقابل العمران/القفر الذي استخرجنا منه ما أقام عليه ابن خلدون من أفكار واستنتاجات نظرية، ليس تقابلاً مطلقاً، وإلا فسوف نردد ما اعتبره مؤرخو الفترة الاستعمارية «مفتاحاً» لفهم تاريخ بلدان المغرب وهم يجرون خطابهم بناء على التقابل البدو/الحضر. بل التناقض هو بين العمران والقفر وبتغير محتواه بالتاريخ. فالقفر مجال لصنف من البشر هم نقيض «جدلي» بالنسبة لمجتمع الحضر كسلطة مركزية ونمط في العيش والإنتاج. ولكونه نقيضاً، فهو المنوط به إصلاح عمران حضري فاسد. ولكن إصلاح هذا العمران لا يتم إذا استمر البدو يسلكون سلوكهم «الوحشي» أي إذا القيام بتخريب ما يرونه لا نفع فيه، وهذه حركة البدو العادية حين يغزون ويرتدون إلى قفارهم، بل يحصل التجاوز حين يشرعون هم أنفسهم في التحول عن المجتمع الوحشي.

ثانياً ـ الصفات الإيجابية التي يُضفيها ابن خلدون على بدو القفار، تأتي جميعها من كونهم الأقرب إلى «الفطرة». ولكن من وجهة نظر حضرية، ينعت ابن خلدون البدو نعوتاً سلبية، تدور كلها حول هذه الصفة: الهدم. فهم يهدمون كل ما لا جدوى منه في نظرهم، من البناء إلى الدولة. ولكنه ينعتهم أيضاً بنعوت إيجابية ترتد جميعها إلى هذه الخاصية التي يتميزون بها كمجتمع وحشي: وهي أنهم الجماعة البشرية الأقرب إلى الطبيعة، أي هذه الطبيعة البشرية الأساس التي تكافىء عندهم «الإسلام الصافي» الذي هو «دين الفطرة». فبسبب الابتعاد عن هذه الفطرة اعتنق الناس ما لُقِّن لهم من أديان وعقائد، فكانوا يهوداً ونصارى ومجوساً الخ . . . ولو

تركوا لفطرتهم الأولى لما كانوا سوى مسلمين[٩]. معنى ذلك عند ابن خلدون أن هؤلاء البدو، وهم الأقرب إلى الطبيعة، هم أيضاً الأقرب إلى تقبل «الإسلام الخالص»: هكذا تقبلوا الدعوة الإسلامية الأولى وهكذا هم أيضاً الأكثر استعداداً لتقبل دعوة «الإصلاح» التي تعني العودة إلى «إسلام الفطرة».

وكما يتفنن المجتمع الحضري في إنتاج ما يبعد عن «الفطرة»، فكذلك يتفنن علماؤه في ابتداع المذلقة والخلاف وكل علم غير نافع ولا جدوى منه لفهم «الإسلام الخالص».

لذا فإن، نجاح حركة هؤلاء البدو في الاستيلاء على السلطة والذي يؤدي إلى إبطال الترف في المجتمع الحضري يقترن أيضاً بإبطال كل العلوم والآراء والعقائد التي لا جدوى منها للدين، فتُختزَل العلوم والآراء والمذاهب، ويكون الاتجاه نحو التبسيط والتوحيد.

ثالثاً ـ الإصلاح الحقيقي لمجتمع فاسد (المجتمع الحضري المترف) لا يتأتى إلا بفضل قوة من خارجه. ولكن العلماء استمروا طوال التاريخ الإسلامي يدَّعون لأنفسهم هذه المهمة، باعتبار أنهم «ورثة الأنبياء»، وهم وإن كانوا لا يمارسون السلطة مباشرة فإن عليهم أن يراقبوها ويوجهوها طبقاً لما يرونه الإسلام الصحيح، وذلك بناء على واجب «النصيحة»، وهو واجب يلزمهم بالجهر بها، كما يلزم أصحاب السلطة السياسية بالتماسها منهم. ولكن الأمور

---

(٩) هكذا مثلاً يفسرون الحديث: «كل مولود يولد على الفطرة...».

سارت ـ وكان لا بد وأن تسير ـ على غير هذا النحو، ولو أن الجميع (أهل السلطة والعلماء) استمروا يتمسكون بشكلية ما، و«كأن» السلطة تسلك سياسة شرعية و«كأن» العلماء يلعبون دورهم لكي تظهر السلطة كذلك. ويستمر الجميع ـ وخاصة العلماء ـ يداولون الوهم. أما حقيقة السلطة فهي شيء آخر. ولعل سخرية ابن خلدون كانت أشد قساوة على هؤلاء العلماء «ورثة الأنبياء». طبعاً ما دام قد ورد حديث ينص على هذه الوراثة، فإن ابن خلدون يلجأ إلى ما اعتاده في مثل هذا المقام: أي قبول النص مع التأويل بما تقتضيه طبائع العمران. فبعد تقليب للمسألة، ينتهي إلى أن العلماء بما هم كذلك لا يمكن أن يغيروا من أمور السياسة شيئاً. فالرأي والعقيدة لكي يصبحا سلطة لا بد لهما من قوة اجتماعية، أو عصبية كما يعبر ابن خلدون، وإلا فاقصى ما ينتهي إليه أمر هؤلاء العلماء هو أن تتزين بهم مجالس الملوك: «وربما يظن البعض (. . .) أن فعل الملوك فيما فعلوه من إخراج الفقهاء والقضاة من الشورى مرجوح، وقد قال (ص) العلماء ورثة الأنبياء، فاعلم أن ذلك ليس كما ظنه، وحكم الملك والسلطان إنما يجري على ما تقتضيه طبيعة العمران، وإلا كان بعيداً عن السياسة، فطبيعة العمران في هؤلاء لا تقتضي لهم شيئاً من ذلك، لأن الشورى والحل والعقد لا تكون إلا لصاحب عصبية تقتدر بها على حل أو عقد أو فعل أو ترك. . .»[10].

جد هام هذا الموقف الخلدوني وما يمكن أن يترتب عليه من نتائج أهمها إبطال وهم «النصيحة»، هذا الموقف الذي أراد من

(10) المقدمة، ص 574.

وراثه العلماء أن يكون لهم دور سياسي. فبناء على واجب النصيحة الشرعي الـذي «ينبغي» أن يسلم لهم به أصحـاب السلطة السياسية يتخذ علماء الإسلام موقعهم السياسي، ليكونـوا سياسـةً بكيفية غيـر مباشرة، أي يسوسون جماعة المسلمين عن طريق سلطة «عليها» أن تطلب منهم الشورى. أما وقائـع الأمور فقـد صارت على غيـر هذا النحـو. فقد حـرص أُولُو السلطة أن تكـون لهم دائمـاً «شـوراهم»، وإن ظـل علماء المسلمين يتمسكـون بهذا المبـدأ تمسكـاً نـظريـاً. ولعل ما يميز ابن خلدون عن هؤلاء جميعاً هـو أنه يفكـر من منظور مختلف تمـاماً. فـالسياسـة بما هي كـذلك، لهـا منطق غيـر منـطق الشـرع والواجب، وللسلطة قـوة ترتكـز عليها لا يغير منهـا مجـرد القول الشرعي، وتغيير السياسة لا يكون إلا بمنطق السياسة. ولكي يكون القول الشرعي فعالاً لا بـد له من قـوة سياسيـة يرتكـز عليها، فيبقى أن الإصلاح (أو ما يعتقـد أنه كـذلك) يتم بمنـطق السياسـة، وقد يتخذ له تعبيراً دينياً، ولكن المرجع الأخير هو القوة الاجتمـاعية الفعليـة فهي التي تُقِيم السلطة، وهي التي تغـيـرهـا. فمـفهـوم الإصلاح عند ابن خلدون يعني إذن شيئاً مخالفاً تماماً لما استقر في أذهان العلماء وتداولوه عبر العصور.

رابعاً ـ القفر، المكـان الذي لا يكـون قراراً، أثـر البشر فيـه لا يبقى، والتراث لا يستقر في المكان، بل ينقله ويتناقله القوم معهم. الكلمـة ـ من بين سائـر العلامـات ـ هي الأكثر حمـلاً لهذا التـراث الـذي لا يُقـرأ في المكـان، بينمـا تـراث الحضـر يقـرأ في البنـاء والمكتوب والصناعة. «يكتب» الحضر وجـودهم في المكان فتكـون

المدينة، والمدينة كيفية وجود الحضر في المكان والزمان: فهي كيفية وجودهم في المكان إذ «تُقرأ» في الموقع والتخطيط ومنطق توزيع المرافق؛ وفي الزمان فتتمثل في مراكز انتاج المعرفة والصنائع والسلطة. الكلمة تُقيَّد عند الحضر بالكتابة، والكتابة ضبط واختزال وسلطة، ولذا ارتبطت سلطة المدينة بالكتابة: ضبط الرعايا بواسطة السجل والأمر المكتوب. والمدينة مكان لانتاج وتراكم المعرفة ـ السلطة التي تستتبع حتى البوادي، باعتبار البوادي هي أيضاً تستهلك هذه المعرفة. وهنا أيضاً يبقى البدو الرحل ـ من بين سائر سكان البادية ـ هم الأبعد عن مداولة المعرفة المنتَجة في المدينة والتي تتطلب التثبيت والتراكم بواسطة الكتاب والمدرسة. وحين يفلحون في تحقيق التجاوز والاستيلاء على السلطة، فإن ذلك يقترن في البداية برد المتراكم المعرفي الحضري إلى المبدأ المبسط الموحد، فتُختزَل المدارس والآراء والمذاهب، وكل ما اعتُبر أهواء وبدعاً وعلماً لا ينفع، وسبباً في الشقاق والضعف... ويكون الحنين دائماً إلى إسلام «صاف» في مستوى «الفطرة».

خامساً ـ كيف كان تصور ابن خلدون للعمران؟

من المعروف أن (ع م ر) ومشتقاته، ومنها العمران، مستعملة ومتداولة خاصة عند المفسرين والجغرافيين.

أما المفسرون فقد تناولوا ما ورد في القرآن من «استعمر» و«عمارة» ليربطوا ذلك بمعنى «الاستخلاف»، أي استخلاف الله الإنسان في الأرض، وما يلزمه هذا «الاستخلاف» من تعمير الأرض لما فيه صالح الناس وبما لا يحدث فيها «الفساد». ولا بد لكل

ذلك من سلطة «تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر». والسلطة الممثلة للشرع هي خير ما يحقق ما أراده الله من حياة البشر على الأرض. فخير سلطة إذن لا بد وأن تكون دينية، أي إسلامية، وتبقى الخلافة خير نظام يحقق خير «استخلاف» للبشر على الأرض.

أما الجغرافيون فقد حددوا على الأرض ما هو قفر وما هو عمران ومسالكهما. ووصفوا مجال العمران الذي يشمل قسطاً أوسع بكثير من دار الإسلام.

ابن خلدون اذن يجد نفسه أمام هذا المعطى الأساسي: وهو أن العمران البشري على العموم قلما ينتظم وفقاً للشرع. فالمجتمعات غير الإسلامية هي الغالبة، وحتى المجتمعات الإسلامية لا تطابق سياستها الشريعة. وحين حدث ذلك كان لظرف استثنائي لن يتكرر في التاريخ، أي في عهد الإسلام الأول. وكان لا بد للأمور من أن تتطور بعد ذلك لكي تتبع السلطة منطق السياسة أصلاً.

على هذا المعطى الأساسي يقيم ابن خلدون تصوره للعمران، وللعلم الذي ينبني عليه: فقد كان هذا العلم ممكناً لأنه تميز كتابات الفقهاء التي نظرت إليه بحسب ما ينبغي أن يكون عليه دينا، أي تلك التي تحدثت عنه بمعيار السياسة الشرعية وكذا تميز هذا العلم عما ذهب إليه الفلاسفة الذين قاسوا الاجتماع البشري بمقياس الأخلاق الفلسفية.

وهنا لا بد من التنبيه إلى هذه المسألة: أن تصور ابن خلدون

للعمران قد تميز فعلاً عن التصور الأستخلافي، وما ينبني عليه من السياسة الشرعية، ولكنه لم ينقطع عنه الإسهام الخلدوني هو في استقلالية تصور العمران كما هو واقع وتأسيس حديث عقلاني عنه، ولكنها عقلانية في مجال محدد وليس من مقدورها أن تتجاوزه. وإلى جانب هيمنة المنظور الديني، يتصور ابن خلدن عالَماً لا يقوم عدم مسايرته للشرع مبرراً لعدم الحديث العلمي عنه.

ربما تكون التفرقة بين المعيارية والموضوعية، بين ما ينبغي أن يكون وما هو كائن، تفرقة لاحقة سوف تتأكد في الفكر الغربي، حين يحرص العلم الحديث على أن يتميز بمناهجه الوضعية عن كل معيارية. ومهما يكن، فسيكون من الخلط قياس مدى علمية التصور الخلدوني بناء عليها والقول بأن المدرسة الاجتماعية الوضعية مثلاً أكثر علمية مما رامه ابن خلدون. . . وما أكثر ما خاض الباحثون العرب المحدثون في المقارنة بين علم العمران الخلدوني والسوسيولوجيا الوضعية.

والذي نريد أن نذكّر به هو أن هذا الحديث الوضعي عن المجتمع كان ممكناً لأن المجتمع الذي وجد فيه قد فُصِل بالفعل بحركة تاريخية عن النظام القديم واسسه التصورية الميتافزقية الدينية. فأصبح ممكناً الحديث الوضعي عن المجتمع، أي الحديث الذي لا يسنده غيب ولا ميتافزيقيا.

غير ذي موضوع الحكم على علمية التصور الخلدوني للعمران بالقياس إلى السوسيولوجيا الحديثة لأن خطابها ارتباط بحركة ومؤسسات المجتمع المدني الغربي والطبقة التي أقامته. وقد كانت

نشأة هذا العلم ـ كغيره من العلوم الانسانية ـ مقتدية بالعلوم الطبيعية وما حققته مناهجها من دقة علمية[11].

* * *

قد يقال ان علم الاجتماع لا ينبغي أن ينحصر بالضرورة في هذه السوسيولوجيا التي نشأت لوصف وتحليل المجتمع الذي خلقته الثورة الصناعية، وارتبطت به قبل أن تتناول ميادين أخرى. هذا الاعتراف وجيه، ومعناه أن لا نقيس علم العمران الخلدوني على مقاس على هذه السوسيولوجيا التي تبلورت كعلم في القرن التاسع عشر الأوروبي، وارتبطت بمجتمع معين.

إن إدراك ابن خلدون للعمران، أو للاجتماع البشري كواقع قائم الذات، وموضوع مستقل لعلم هو إدراك لم يسبقه إليه غيره من المفكرين العرب أو الفرس أو اليونان، ممن اختلطت نظرتهم إلى المجتمع اما باعتبارات دينية أو أخلاقية، ويؤكد عن جدارة أنه الواضع الأول لهذا العلم الذي موضوعه الاجتماع الإنساني. هذا كله لا جدال فيه ويجعل ابن خلدون رائداً في هذا المجال بالذات.

لكن السؤال هو التالي: لماذا لم يتجه ابن خلدون بعلمه الجديد إلى الموضوع الطبيعي لهذا العلم، أي المجتمع، بل اتجه نحو التاريخ ليرى أن هذا هو الميدان الذي يصلح لكي يطبق عليه علمه المكتشَف؟ ذلك أن ابن خلدون، وبعد أن اكتشف علمه الجديد، تساءل عن الميدان الذي سيصلح لكي يطبق عليه هذا

(11) ناقشنا هذه المسائل في خاتمة كتابنا **الخطاب التاريخي**.

العلم، فكان جوابه أن هذا الميدان هو التاريخ، وليس المجتمع، أي الموضوع الطبيعي لعلمه المكتشف، وهذا هو ما يثير الاستغراب.

إننا أمام حالة نادرة في تاريخ الفكر العلمي: حالة يسبق فيها التصور موضوعه، وكأننا أمام تصور يبحث له عن موضوع، أمام علم يبحث له عن تطبيق. هل لأن «المجتمع» موضوع العلم الخلدوني، كان عليه أن يستقل تاريخياً عن روابطه التقليدية، لكي يتجلى أمام فكر ابن خلدون كموضوع طبيعي لعلمه الجديد، بدل أن يتجه إلى التاريخ ليرى فيه الميدان التطبيقي بهذا العلم؟

لنحاول توضيح هذا الإشكال.

العمران الخلدوني: إشكالية «التطبيق»

هناك مسألة تدعو إلى الاستغراب عند ابن خلدون. فهو من جهة يؤكد أنه اكتشف شيئاً لم يسبق إليه: اكتشف أن المجتمع («الاجتماع الإنساني»، أو «العمران» حسب مصطلحه) حقيقة موضوعية، ذات منطق مستقل عن الأحكام المعيارية، سواء كانت أحكاماً أخلاقية فلسفية أو أحكاماً دينية، وأن لهذا المجتمع «أحوالاً» (ظواهر) هي من الضبط والمعقولية ما من شأنه أن يؤدي إلى تأسيس علم خاص به كمجتمع. هذا العلم هو الذي يؤكد ابن خلدون أنه مبتكره، وأن السابقين عليه سواء من اليونان أو من الإسلاميين لم يسبقوه إليه، (وإن كان لا يعطي اسماً لعلمه هذا، بالرغم من أن شارحي ابن خلدون سموه «علم العمران»).

كـان ابن خلدون إذن واعياً تمـام الوعي بـأنـه أول من أدرك أن المجتمع البشري له «عوارض ذاتيـة»: أي ظواهـر موضـوعية، ولـه «طبـائع» أي قـوانين، وأن كل هـذا من شأنـه أن يؤسَّس عليـه علم مستقل موضوعه «الاجتماع الإنساني»، وأنه واضع لبنة هذا العلم.

ولكن ابن خلدون، **وهنا موضع الاستغراب**، حين يتسـاءل عن **فائدة** هذا العلم (أو قل تـطبيقاتـه الممكنة) فـإن ذهنه لم يتجـه إلى **المجتمع** ـ أي إلى الموضوع الطبيعي لهذا العلم ـ بل إلى **التاريخ**، إذ رأى أن فائدة علمه المكتشف إنما هي في **تصحيح الأخبار**.

وهنا المسألة.

لمــاذا لم يـتجــه ذهـن ابن خـلدون ـ وقــد اكتـشف عـلمــه الاجتماعي ـ إلى المجتمع نفسه، أي إلى الموضوع الحقيقي لعلمه المبتكر، فيبحث فيه عن الفائدة العمليـة لهذا العلم، بـل اتجه إلى التاريخ، ليجعل فائدة علمه في فحص صحة الأخبار التـاريخية، أو كما يقول «إنمـا ثمرتـه [أي علمه الجـديد] في الأخبـار **فقط** [ونبرز **فقط** هـذه]، وإن كانت مسـائله في ذاتها وفي اختصـاصها شـريفة، لكن ثمـرتـه تصحيـح الأخبـار، وهي ضعيفـة». كيف نفسـر هــذه المفارقة: كون البحث في مسائـل المجتمع لـه في حد ذاتـه ـ وكما يقول أعلاه ـ قيمة علمية، إلا أنه لـم يذهب إلى أبعد، فيرى التطبيق الطبيعي لعلمه الاجتماعي في المجتمع نفسه، بل رآه في تصحيـح أخبار التاريخ، وهي فائدة «ضعيفة» حسب تعبيره.

لمـاذا لم يتصـور ابن خلدون أن الاستعمـال الـطبيعي لعلمــه

الاجتماعي هو في المجتمع نفسه، كما استعملت السوسيولوجيا منذ تأسيسها في القرن الماضي في معرفة ومحاولة ضبط وقائع المجتمع؟

يبدو لنا أن هذا السؤال أساسي، وأن الإجابة عليه من شأنها أن تساهم في حسم هذا الجدل الذي طال حول ما إذا كان ابن خلدون هو الواضع الحقيقي لعلم الاجتماع.

إن الفصل في هذه المسألة لا ينبغي أن يتوقف على مدى إدراك صاحب المقدمة لحقيقة المجتمع كواقع موضوعي، فلا جدال في أنه كان مدركاً تمام الإدراك لذلك، والمفهوم الذي كوّنه عن المجتمع يبيّن ذلك بوضوح، كما أن البتَّ في كون ابن خلدون هو الواضع لعلم الاجتماع لا يكفي فيه القول بأنه قد دعا فعلاً إلى ضرورة قيام علم خاص جديد موضوعه «الاجتماع الإنساني»، وأنه أكد أن علمه هذا مُستوف للشروط المطلوبة في أي علم حقيقي بهذا الاسم، وأنه في هذا كله كان أول من نبه إلى أن «المجتمع» له موضوعيته وقوانينه مما يقتضي قيام علم خاص بالاجتماع الإنساني قطع صاحب المقدمة بأنه مبتكره، لم يسبقه إلى ذلك لا اليونان ولا الإسلاميون.

هذا كله واضح من قراءة الصفحات الأولى من المقدمة وقد وقف عندها الكثيرون ممن كتبوا عن ابن خلدون ليؤكدوا أنه الواضع الحقيقي لعلم الاجتماع، قبل أصحاب السوسيولوجيا في القرن الماضي - ولا سبيل إلى تعداد الكتابات التي قطع أصحابها بهذا الحكم.

لكن.. لا يكفي أن يقف دارسو ابن خلدون عند كونه قد أدرك أن للاجتماع الإنساني موضوعيته وقوانينه، وأنه أول من تنبه إلى ضرورة قيام علم متميز يكون موضوعه هو هذا «الاجتماع الإنساني»، ليخلصوا إلى حكمهم المعتاد: وهو أن علم العمران الخلدوني هو السوسيولوجيا. ذلك أن السؤال يبقى: لماذا حين بحث ابن خلدون عن تطبيق هذا العلم، لم يتجه ذهنه إلى موضوعه الحقيقي، أي المجتمع، بل اتجه إلى التاريخ؟

نطرح السؤال، ونعتبره أساساً في تحديد هوية العلم الخلدوني.

وقبل أن نقدم جواباً، لنبدأ من البداية التي بدأ منها ابن خلدون نفسه.

* * *

والبداية كما هو معلوم هي نقده للخطاب التاريخي التقليدي نقداً أوصَلَهُ إلى فصل الخبر عن الاجتماع الإنساني وتاريخه عن سنده المعياري الديني، وجعله موضوعاً مستقلاً للنظر العلمي العقلي.

قامت منهجية ابن خلدون التاريخية على رد التاريخ إلى المجتمع. ولهذا الرد دلالته العميقة فيما يتعلق بـ تصور التاريخ، فكرة وعلماً.

فقد قام التاريخ الإسلامي على خبر عن حدث رئيس: وهو القول والفعل النبويان في محيطهما المباشر. وإذا كان التاريخ

التقليدي حَدَثياً، قبل أن تتجه به المناهج الحديثة اتجاهات أخرى، فالأحرى أن يكون التاريخ الإسلامي كذلك، لأنه مؤسَّس على «حدث» أساس، هو الرسالة المحمدية، وهو «حدث» مقدس جاء ليدشن تاريخ الأمة.

ولكن، كيف يمكن لحدث مقدس أن يدشن تاريخ المسلمين، وهو تاريخ عادي كأي تاريخ؟ اعتبر المسلمون، ومن قديم أن تاريخهم، المقدس والعادي، قد توافقا أبان فترة الإسلام الأولى، لكنهما لم يلبثا أن انفصلا. ولكن المسلمين لم ينسَوا ماضيهم المقدس، فهو حاضر في ضميرهم حضور المعيار والعبرة. يتذكرونه ليقيسوا عليه تاريخهم العادي، بل يلجأون أيضاً إلى التذكير به لغرض النقد السياسي والاجتماعي. فما من دعوى لنقد أحوال المجتمع أو أحوال السياسة، إلا وكان المعيار هو الفترة المقدسة. وكذلك ما من صاحب سلطة إلا ويدعي أن مرجعه هو هذه الفترة الأولى.

وحتى حين شرع المؤرخون يدونون تاريخ المسلمين العادي، بقيت الفترة المقدسة الأولى مُثبَّتة بمنهج ونبرة مختلفين، حتى حين توضع في سرد واحد مع التاريخ العادي. وبقيت هذه الفترة ماثلة لا للذكرى والاعتبار فحسب، بل كمحدِّد لمفهوم التاريخ: فقد استمر المؤرخون يعرِّفون التاريخ بأنه علم «الأخبار والآثار»، كما لو أن موضوع التاريخ الإسلامي ظل كما كان في بدايته، أي أخبار الرسول أساساً. لم يكن المؤرخون الإسلاميون طبعاً بغافلين عن التطور الذي حصل لصناعتهم، من حيث المجال، ومن حيث

المنهج، الذي لم يعد يقتصر على «الإسناد» أي إيراد «الخبر» مسلسلاً برواية صحتها موقوفة على عدالة رواتها.

غاية ما في الأمر أن قصد المؤرخين من «تجميد» مفهوم التاريخ ومنهجه عند فترته الأولى، فترة التاريخ المقدس، هو الإعلاء من شأن صناعتهم، فهم حين يعرّفون التاريخ بأنه علم «الأخبار والآثار» فلربما هم يخلطون عن عمد بين الأخبار العادية و «الأخبار» المقدسة (أي بين التاريخين العادي والمقدس)؛ وحين استمروا يجعلون «الإسناد» هو منهج التاريخ، حتى بعد أن ترك المؤرخون هذا المنهج، فلكي يضعوا علمهم في مستوى علم الحديث، للإعلاء من مرتبة علمهم التاريخي، وفي كلتا الحالتين كان هناك خلط مقصود بين التاريخيْن، العادي والمقدس.

* * *

وهنا سيقوم ابن خلدون بإنجاز فصل منهجي للتاريخ عن مجال المقدس. وتلك كانت دلالته نقده الحاسم لمنهج «الإسناد»، واستبعاده ـ ليس فقط على مستوى الصناعة، أي كتابة التاريخ، فقد فعل المؤرخون ذلك قبله بزمن طويل ـ بل وعلى مستوى النظرية أيضاً.

لقد رد ابن خلدون ـ نظرياً ـ التاريخ إلى المجتمع، وهذا مدلول هذا التعريف الذي يعطيه للتاريخ: «حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني»[12].

(12) المقدمة، دار الكتاب اللبناني بيروت، 1967، ص 57.

هنا رد تاريخ البشر إلى البشر. وليس معنى ذلك طبعاً أن ابن خلدون يلغي أفق الغيب وعالم الغايات الدينية من ضمير الإنسان، وإلا فَقَدَ هذا الأخير المعنى من وجوده، وهو ما يسميه القرآن بـ «العبث».

لكن للاجتماع الإنساني أيضاً منطقه وقوانينه يؤسِّس عليها علم له من الشرعية العلمية ما لأي علم حقيقي بهذا الاسم.

مَن هو المستهدفُ بهذا الفصل المنهجي ـ في التناول العلمي ـ لِعالَم العمران (أو الاجتماع الإنساني) عن عالم الغايات؟

إنه الفيلسوف المثالي الناظر بمعيار المثل الأخلاقية الميتافيزيقية إلى المجتمع، ولكن المستهدف بالأساس هو الفقيه.

فالفيلسوف المذكور ينظر إلى أمور «المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة»[13]. بيد أن حديث الفيلسوف الإسلامي المقتدي بفلاسفة اليونان عن «السياسة المدنية» لم يكن مفهوماً ولا مستساغاً في المجتمع الإسلامي. ولذا انقلبتِ عنده «المدينة السياسية» (البوليس اليونانية) إلى صورة ذهنية مجردة لـ «مدينة فاضلة» هي أشبه ما تكون بالرباط الروحي لأفراد يتعالون ويستعلون بعالمهم الفلسفي عن المجتمع وواقع السياسة فيه: «وما تسمعه عن السياسة المدنية ـ يقول ابن خلدون ـ إنما معناه عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأساً، ويسمون المجتمع الذي

---

(13) المقدمة، ص 62.

يحصل فيه ما يسمى من ذلك بالمدينة الفاضلة، والقوانين المراعاة في ذلك بالسياسة المدنية، وليس مرادهم السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة، فإن هذه غير تلك؛ وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع»[14]. سياسة المدينة اليونانية آلت عند الإسلاميين إذن إلى مدينة فاضلة أشبه برابطة المتصوفة. وهو مآل «منتظر ما دام الذي وصل من حديث فلاسفة اليونان عن «السياسة» قد وصل إلى الإسلاميين مدخولاً بنحْلٍ كثير. ثم انهم لم يكونوا على إلمام لا بتاريخ المدن اليونانية، ولا بنظمها السياسية.

ولذا سهل على ابن خلدون أن يستبعد المفهوم «اليوناني» للسياسة بعد أن فهمه على أنه من قبيل الدعوة الأخلاقية المثالية.

وهو ما لم يكن من السهل أن يفعله مع الفقيه، فيستبعد خطاب هذا الأخير عن المجتمع، كما استبعد خطاب الفيلسوف صاحب «المدينة الفاضلة».

يستمد خطاب الفقيه شرعيته من أن دنيا المسلمين لا بد وأن تساس بالدين. قد تبدو قيمٌ تواضع عليها البشر معقولةً في ذاتها، وقد تحقق نظمهم المصلحة الاجتماعية والعدل السياسي. إلا أنها في نظر الفقيه فاسدة «الأصل». إذ «الأصل» في وجود الإنسان أنه مخلوق لغاية تتجاوز دنياه، وإلا كان وجوده كما يقول القرآن عبثاً.

طبعاً، سلم مفكرو الإسلام ومن قديم (أو على الأقل هكذا

---

(14) المقدمة، ص 450.

اعتقدوا) بأن هناك أمماً أقامت نظامها على غير أساس من الدين، وسموا هذا النظام بـ «السياسة الإصطلاحية» تارة، و «السياسة العقلية» تارة أخرى. وقالوا ان قدماء الفرس واليونان حققوا ذلك (ولو أن مفكري الإسلام لم يكونوا يعرفون شيئاً يستحق الذكر عن هذه النظم، وإنما كوَّنوا صورة خيالية مبهمة عنها، أو بعبارة أخرى: استعاضوا عن المعرفة الحقيقية بهذه النظم بهذا الحكم العام عنها بأنها كانت «سياسية عقلية»).

هذه «السياسة العقلية» قد تُحقِّق في نظرهم شرط العدل، فتكون مستوفيَّةً لشرط «الصلاح»، وهو نفسه المقصد العام للشريعة الإسلامية. ومع ذلك، فهي عندهم منسوخة بالإسلام الذي يُرجع أمور الناس جميعها إلى الله.

* * *

وهذا أيضاً نجده عند ابن خلدون، فالمعيار الشرعي الديني هو الفيصل في التمييز بين نظم الحكم. فما يسميه تارة «السياسة العقلية» وتارة «الملك السياسي [الذي] هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار...»، لا يغني عن «الخلافة [التي] هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة»[15].

لكن نظام الخلافة هذا قد انتهى أمره عند ابن خلدون، ليس

---

(15) المقدمة، ص 338.

فقط لابتعاد زمان الوحي، وإنما أيضاً لانتفاء شرط تاريخي لقيامه وهو انقراض العصبية العربية.

لا يعنينا هنا أن نتابع ابن خلدون في مسائله المعروفة هذه، وإنما يكفي أن نسجل أنه هو أيضاً لم يتصور صلاح حكم إلا إذا قام على الشرعية الإسلامية.

معنى ذلك أنه لم يستخلص نتيجة متوقعة من تصوره لاستقلال العمران، موضوعاً وقوانين. فهو يفسر موضوعية العمران، وانتظام قوانينه، بكونه متأصلاً في العالم الطبيعي. وهنا يتبادر إلى الذهن تصور فلاسفة القرن الثامن عشر الأوروبي ـ سواء منهم فلاسفة الأنوار أو الفزيوقراطيين ـ للعلاقة التي تربط المجتمع الإنساني بالطبيعة. فكان نظام الطبيعة وحكمتها هادياً لهم في الكيفية التي ينبغي أن يبنى عليها المجتمع. وقد أدى بهم ذلك إلى تصور نظام للمجتمع وللدولة غير مؤسس على مبادىء الدين وغاياته.

ابن خلدون تصور أيضاً المجتمع الإنساني متأصلاً في العالم الطبيعي، وتحدث عن طبائعه وقوانينه. إلا أن كل أفكاره المتميزة عن المجتمع لم تؤد به إلى نتيجتها المتوقعة: وهي تصور نظام اجتماعي وسياسي يستمد شرعيته من قيم إنسية واجتماعية، مثل «المصلحة» و «الحق»، و «العدالة»، كقيم يحدد مَضَامِينها البشرُ أنفسهم.

ابن خلدون ـ مثل الطرطوشي وغيره ـ تصور إمكان قيام نظم اجتماعية سياسية غير دينية الأساس (أو كما يقال اليوم «علمانية»)، مستوفية ـ مع ذلك ـ شروط حفظ المصالح. إلا أنه حين يذكرها ما

يلبث أن يقيسها بمقياس «الاستخلاف» الإسلامي، أي أن البشر مجرد مستخلفين لله على الأرض، ومهما أقاموا من نظم في الاجتماع والسياسة فهي نظم بتراء، ما دامت مجردة من الغاية الدينية.

* * *

ما كان لابن خلدون ولا لغيره من الإسلاميين أن يذهب أبعد، أي أن يتصور شرعية غير الشرعية الإسلامية فيما ينبغي أن يكون عليه النظام الاجتماعي ـ السياسي الصحيح. والتفسير واضح: فهذه «السياسة العقلية» التي تحدث عنها هو وغيره من المفكرين الإسلاميين القدماء، كانت عندهم مجرد تخيل لما عسى أن يكون الفرس واليونان قد أقاموا عليه سياستهم، وأن الفلاسفة وأهل الرأي في هاتين الأمتين قد وضعوا وضعاً قوانين بلغوا بها إلى حفظ «المصالح»، وتحقيق «العدل والإنصاف»، ولم يكن المفكرون الإسلاميون القدماء مُلمِّين بالتاريخ الحقيقي لهذه النظم، وإنما كوّنوا عنها صورة متخيَّلة قامت مقام المعرفة الحقيقية بها.

وشيء آخر: هناك فرق جوهري بين المفكرَيْن الإسلاميَّيْن القديم والحديث وهما يتحدثان عن نظم الغير التي نعتاها بالعقلية: وهي أن المفكر الإسلامي الحديث لم يكن يصدر ـ شأن سلفه القديم ـ عن مجرد تخيل وهمي ـ لهذه النظم، دون معاينة لها في الواقع الفعلي. كلاهما يقوم بمقارنة، ولكن بالنسبة للمفكر الإسلامي القديم، كان الطرف الآخر غائباً عن المعاينة، مستعاضاً عنه بصورة خيالية مصطنعة.

فـرق بين المفكر الإسـلامي القديم الـذي ركَّب صـورة متخيَّلة عما سماه بالسياسة العقلية، واستعملها في إقامة مقارنـة ناقصـة بين طـرفين: طرف إسـلامي حاضـر حضوراً نـظريـاً وواقعيـاً معـاً، أي كأصول شرعية نظرية وكـواقع سيـاسي، في حين أن الطرف الآخـر في المقارنة، أي هذه «السياسة العقلية» التي قال أنها كانت لليونان وللفـرس، لم يكن حاضـراً لديـه منها إلا هـذه الصورة المصـطنعـة المتخيلة. فـــرق بين هـذا المفكـــر الإسـلامي القـــديم وبين دعـاة الإصـلاح الإسلاميين المحـدثين الذين أداروا دعـواهـم على مقارنـة حاضرة الطرفين، وكان الطرف الآخر في المقـارنة هـو نظام الـدولة الحديثة، ليس كمبادىء ومفاهيم فقط، وإنمـا أيضاً كجهـاز تنظيمي للمجتمـع، ابتداء من جهـاز الإدارة الاستعماري الـذي تغلغـل في بلدانهم بأوسع وأعمق مما كان عليه جهاز السلطة التقليدي.

* * *

لذا، ظل ابن خلدون كغيره من المفكرين الإسلاميين يُعْلي من القيمة المعياريـة للسياسـة التي تكون وفقاً للشريعـة، لأنها سيـاسة الـدنيا بـالـدين، ويفصـل مـع ذلـك عن نـظرتـه المـوضـوعيـة إلى المجتمـع، وهي نظرة متميـزة فعلاً عمـا نجده عنـد بقية المفكـرين الإسلاميين.

وهكـذا لـم ينتج عن نـظرته المـوضوعيـة إلى المجتمـع تفكيـر سيـاسي مكافىء لهـا، يدعـو إلى إعـادة النـظر في نـظام المجتمـع وأسس السيـاسة بمنـطق لا يستمد معيـاره مما وراء منـطق المجتمع نفسه.

والتفسير المحتمل هو أن مجتمع ابن خلدون نفسه لم تستقل روابطه فعلياً عن قيمها التي تلحق الدنيا بالدين. وإذا كان التفكير النظري في أسس المجتمع الإنساني يُذكِّر عادة بشيئين: **الأصل في** وجود المجتمع (أو إيجاده)، والغاية من هذا الوجود (أو الإيجاد)، فإن ذهن المفكر الإسلامي يتجه فيما يتعلق بهذا «الأصل» وهذه «الغاية إلى مفهوم» «**الاستخلاف**». فالناس مجرد «مستخلفين» من الله في الأرض عليهم أن يدبروا عمارتها وفقاً لامره وشرعه، وإلا كان مجتمعهم فاسداً. فكل مجتمع إذن لا بد وأن يكون أساسه القيمي دينياً، وكل سياسة لا بد وأن تبرَّر بالدين.

وهكذا فعند المفكر الإسلامي لا ينفصل تصوره عن أصل المجتمع عن تصوره لخلقه. أي لا بد أن يبدأ من معطى، وهو الرواية القرآنية للخلق، ومفهوم «الاستخلاف» المبني عليها، والذي حددته مجموعة من الآيات المعروفة. فليس لمجتمع إذن أن يتنكر لـ «أصله» أي لـ «خلقه»، ولا للغاية القصوى التي من أجلها خلق الإنسان ومجتمعه، أي الآخرة. فالآخرة هي المعيار الأقصى لكل قيمة.

لم يكن أمام ابن خلدون إذن مجتمع استقل بمؤسساته وقيمه كمجتمع مدني، ولذا لم يتجه تفكيره الاجتماعي إليه، على نحو إصلاحي، أو تطبيقي. ولم يكن أمامه شاهد حاضر من تنظيم اجتماعي وسياسي مدني، شأن مفكري الإصلاح السياسي الإسلامي المحدثين. بل إن ما سماه هو وغيره من الإسلاميين القدماء «سياسة عقلية» كان صياغة متخيَّلة قامت مقام أصل مفقود.

لـذا ظل مفكـرو الإصلاح الإسـلاميون القـدماء يـدورون حول مفهـوم «الاستخلاف» فـلا يتصورون دنيـا منفصلة عن الآخـرة، ولا سياسة صـالحة مستقلة عن الـدين، ولا إمكان قيـام نظام اجتمـاعي تعتمد شرعيته على إرادة جماعية بشرية، يستمد منهـا القانـون قوتـه والقيم فعاليتها.

لم يتميـز ابن خلدون عن هؤلاء من حيث التصـور المعيـاري للسيـاسـة. فنـظام الخـلافـة ظـل عنـده النـظام الأمثـل للمسلمين، وبـالتالي للبشـر جميعاً، ولكنـه يقطع أيضـاً بـأن هـذا النـظام كـان وانتهى، ويستبعد عودته لأن شرطه التاريخي لن يتكرر.

الممكن إسلامياً هـو «السياسـة الشرعيـة»، أي نظام لا يـطابق الشـرع تمام المـطابقة، ولكنـه لا ينفصل عنـه أيضاً. طبعـاً نحن لا نجد عند ابن خلدون دعوة إلى مثل هذه «السياسة الشرعيـة» أو إلى غيرها؛ هو يلاحظ فحسب أنها وحدها السياسة الممكنة في مجتمـع إسـلامي، بعد أن ذهبت الخـلافة واستقـرت السلطة القـائمـة على منـطق ومقتضيـات السيـاسـة، فعلى هـذه السلطة أن تحـافظ بقـدر الإمكان على نوع من الشرعية الدينية.

* * *

معنى هذا أن ابن خلدون لم يبلور تصوراً للسياسة منسجماً مع تصور للاستقلال الموضوعي للاجتماع الإنساني. وبتعبير آخر: لم يؤد إدراك ابن خلدون الواضح لمـوضوعيـة الواقـع الاجتماعي، وتكيف مجتمعات البشر بأنماط المعاش، وتاريخية مؤسسات مجتمعية يعطي

أمثلة لها (كالحسبة، والقضاء، والتعليم. . .) لم يؤد إدراك هذا كله إلى اعتباره معطى من الممكن أن يؤسَّس عليه منطق في الإصلاح السياسي مختلف عما عُهد عند دعاة الإصلاح التقليدي الذين نظروا دائماً إلى السياسة بمعيار الشريعة وحدها.

لم يسفر إذن منطق ابن خلدون الاجتماعي عن تصور جديد لإعادة بناء المجتمع والسياسة. وكأننا أمام منطق لم يخلص إلى نتائجه الطبيعية. فإذا كان الاجتماع الإنساني واقعاً موضوعياً، يؤسس عليه علم له قيمته كعلم، وله شرعيته العلمية، فلماذا لم يستعمل هذا العلم الاجتماعي في إصلاح المجتمع نفسه، ابتداء من النقد الاجتماعي والسياسي؟

أو بسؤال آخر: لماذا لم يتصور ابن خلدون أن خصوصية علمه الاجتماعي الجديد ـ ما دام قد أكد على قيمته وشرعيته كعلم ـ من شأنها أن تكوِّن علماء مختصين في الاجتماع الإنساني، متميزين عن الفقهاء، بحيث يكون لمنهجهم العلمي في النظر إلى المجتمع والسياسة قيمته المعترف بها؟ لماذا لم يتصور ابن خلدون أن عالِم الاجتماع الإنساني أحرى بأن تكون له السلطة العلمية حين يتعلق الأمر بالخطاب عن المجتمع؟ لماذا ظل الفقيه وحده هو الذي يحتكر مجال النقد الاجتماعي والسياسي، والدعوة إلى الإصلاح؟

نسأل هذا السؤال لأن ابن خلدون قد نقد بالفعل نقداً لاذعاً وعميقاً خطاب الفقيه عن المجتمع والسياسة، وهو نقد انتهى به إلى استبعاد هذا الخطاب تماماً من مجاليهما. فلماذا إذن لم ينته بنقده هذا إلى إحلال السلطة العلمية للعالِم بالعمران بدل سلطة الفقيه

الذي اعتبره أبعد الناس عن العلم بـالاجتماع والسيـاسة الحقيقين؟ ولتتضـح هذه المسـألة لنـذكِّر بمـا يقولـه ابن خلدون في فصـل من أعمق فصـول المقدمـة من أن «العلماء [أو الفقهـاء] من بين البشـر أبعد الناس عن السياسة»[16].

هذا الفصل يقوم على مقابلة واقـع السياسـة والمجتمع بمـا قد رسـخ في ذهن الفقيه من أحكـام عامـة يقيس عليها قيـاساً تعسفيـاً متغيرات الاجتماع والسيـاسة. فهؤلاء الفقهـاء يحفظون «أمـوراً كلية عامة، ليُحكَم عليهـا بأمـر العموم، لا بخـصـوص مادة ولا شخص، ولا جيل، ولا أمة، ولا صنف من النـاس، ويطبقـون من بعد ذلـك الكلي على الخارجيات». وهو تطبيق لا يأخذ بمنطق الواقـع، وإنما يـرد هذا الـواقع إلى عمـوميات لا تتعلق بـه ضـرورة، وذلـك وفقـاً لقيـاس الفقهـاء المعـروف، حين «يقيسـون الأمـور على أشبـاههـا وأمثـالهـا بمـا اعتـادوه من القيـاس الفقهي، فـلا تـزال أحكـامهم وأنظارهم كلها في الـذهن، ولا تصير إلى المـطابقة إلا بعـد الفراغ من البحث والنـظر، ولا تصير بـالجملة إلى المطابقـة». فهـو بحث ونـظر في نصوص مسلَّم بسلطتهـا. يقيس عليها ذهن الفقيـه أحوالَ المجتمـع والسياسـة، مهما كـانت وتغيرت. فـالنص المحفـوظ في الذهن سابق على الواقع، متحكم فيـه، أو كما يقـول ابن خلدون: «وإنمـا يتفرع مـا في الخـارج عمـا في الـذهن». فـالمجتمـع ليس مصدراً للعلم، بل إن العلم هو «المحفوظ من أدلة الكتاب والسنة،

---

(16) المقدمة، ص 1045-1047.

فتُطلب مطابقة ما في الخارج لها، عكس الأنظار في العلوم العقلية». الفقهاء لا يعرفون سوى الأحكام النصية الآمرة المجردة» لا يعرفون سواها، والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج، وما يلحقها من الأحوال ويتبعها، فإنها خفية، «أي خفية على الفقيه لأنها لا تطابق بالضرورة ما بذهنه، ولأنه يُجري عليها قياسه المعتاد الذي لا يرى في أمور المجتمع والسياسة إلا ما يمكن اعتباره فروعاً يقيسها على أصوله النصية، في حين أن أصول الاجتماع وقواعد السياسة ليست هي الأصول والقواعد التي يحفظها الفقيه. فعلم السياسة إذن لا يمكن أن يكون فرعاً لعلم الفقه: «ولعل أن يكون فيها [السياسة] ما يمنع من إلحاقها بشبه أو مثال، وينافي الكلي الذي يحاول [الفقيه] تطبيقه عليها». وهكذا فإن الفقهاء «لأجل ما تعودوه من تعميم الأحكام، وقياس الأمور بعضها على بعض، إذا نظروا في السياسة أفرغوا ذلك في قالب أنظارهم، ونوع استدلالاتهم، فيقعون في الغلط كثيراً».

* * *

والنتيجة؟ أن النتيجة المنطقية لهذا القول الخلدوني العميق والجريء معاً، هو نزع القيمة العلمية عن خطاب الفقيه عن المجتمع. والفقيه هنا يمكن أن يكون كل واحد يقطع بالأسبقية المطلقة للنص المأثور على ما عليه المجتمع وما يصير إليه.

إننا نعجب بجرأة النقد الخلدوني للعلم الذي كوَّنه الفقهاء عن المجتمع، وللمنهج الذي أقاموا عليه علمهم هذا، وهو القياس، قياس قضايا المجتمع على النصوص المأثورة.

إن النتيجـة المنطقيـة لهذا النقـد الخلدوني هي ضـرورة سلطة العـالِم الاجتماعي بـدل سلطة الفقيـه حين يتعلق الأمـر بـالخـطاب العلمي عن المجتمع.

هذه نتيجة بديهية يؤدي إليها النقد الخلدوني. ولكن، لماذا لم يعمـل ابن خلدون نفسه على إقـرار سلطتـه العلميـة المستمـدة من مصداقية علمـه الاجتماعي؟ لمـاذا ـ وهو يـطعن في القيمة العلميـة والعملية لعلم الفقيه بالمجتمع، والذي هو في نهاية الأمر مجموعـة أحكام شرعيـة على هذا المجتمـع ـ لم يدفـع بمنطقـه إلى نهايتـه، فيستعمل علمه الاجتماعي الجديد في النقد الاجتماعي والسياسي، وفي تقـديم تصورٍ لإصـلاح اجتماعي يستمـد شرعيتـه من المعرفـة الاجتمـاعية الجـديدة، وليس من مجـرد الشرعيـة الدينيـة التي يقوم عليها خطاب الفقهاء؟

إن ابن خلدون وهو يكتشف علمه الجديد يُهيب بـاللاحقين أن يستأنفوا ما بدأ، وأن يكملوا تحديد هوية العلم الجديد. هو ينتـظر منهم إكمـالاً ابستملوجيـا، وتحـديـد هـوية العلم الجـديـد على المستـوى المعرفي المحض، دون أن نجـد عنده أيـة إشارة إلى أن تحـديد هـوية علمـه الجديـد هذا يمكن أن تتم أيضـاً بـالممـارسـة السوسيولـوجية نفسهـا، أي أن هذا العلم الاجتمـاعي تتحدد هـويته بالبحث الاجتماعي نفسه.

* * *

قيـل ان ابن خلدون لم يكن لـه عقب فيمـا افتتحـه من تفكيـر جـديد في المجتمـع. وقيل في تفسيـر ذلـك ان الـرجـل قـد ظهـر

والثقافة العربية على مشارف الركود. وربما يرجع التفسير في نظرنا، إلى غياب شرط موضوعي لنشأة وتطور العلم الاجتماعي، وهو المجتمع المدني نفسه الذي استقل فيه القانون عن الشرع الديني، وتأسس فيه نظام العلاقات بناء على قيم إنسية تعاقدية، وتطور فيه نظام الإنتاج تطوراً دعي إلى تنظيمه تنظيماً عقلانياً، وتعميم هذا الضبط على مؤسسات الدولة ونظام المجتمع، وظهور علوم تسعى إلى معرفة وضبط هذا المجتمع المدني مثل علوم السياسة، والقانون، والاقتصاد السياسي، والاجتماع.

إننا أمام مثال نادر لمفكر أدرك على مستوى التصور ما لم يدركه أحد قبله: وهو استقلالية الموضوع الاجتماعي. إلا أن اكتشافه هذا ظل مبتوراً؛ فمجتمع ابن خلدون لم يكن قد استقل استقلالاً ذاتياً عن نظامه التقليدي الذي كان لا يزال يجد في الخطاب الديني المعبر الشامل عن نظام القيم والعلاقات فيه. لم يكن «الشيء» الاجتماعي قد استقل استقلالاً ذاتياً لكي يوجد الخطاب الموضوعي عنه. وحتى حين أوجد ابن خلدون مثل هذا الخطاب، فإنه لم يفكر بأن يتجه به نحو موضوعه الطبيعي، أي المجتمع نفسه بل اتجه به إلى التاريخ. لم يستعمل ابن خلدون علمه الجديد في إعادة التفكير في المجتمع ـ التقليدي ـ القائم، وفي تصور تنظيمه أو إعادة تنظيمه بناء على معطيات المعرفة الاجتماعية الجديدة.

الفصل الثالث

ملاحظات حول مفهوم «المجتمع» في الفكر العربي الحديث

المفهوم الغائب:

يصاغ «المفهوم» ليكون المرجع الموحِّد لمعان متعددة، تتداول ألفاظ كثيرة يشترك كل لفظ مع شبيهه في جانب من المعنى، ويختلف عنه في جوانب أخرى، فيأتي «اللفظ ـ المفهوم» ليصبح هو الدالّ المبتدأ به في إصدار المعنى وتوحيده. وهكذا تتولد المفاهيم داخل ثقافة ما لتعكس الصور الأساسية التي تقيم بها هذه الثقافة علاقاتها مع الواقع، أو إذا تعلق الأمر بالإنتاج العلمي البحت تنشىء عليها العلوم تصوراتها لموضوعها وطرقها المعرفية.

لنوردْ مثالين لصياغة هذين النوعين من المفاهيم (تلك التي تخص تصورات ثقافية ما لعلاقاتها بالواقع، وتلك التي ترجع إلى الميدان العلمي البحت)، داخل الثقافة العربية الإسلامية، ولنأخذ مفهوم «الأمة»، ومفهوم «القياس».

قد نشأ مفهوم الأمة ليُرجع إرجاعاً موحِّداً جماعات المسلمين، وذلك على مستويات ثلاثة:

مستوى الذاكرة الجماعية، ومستوى المركزية السياسية، ومستوى الضبط المعياري للعلاقات الاجتماعية.

ففي المستوى الأول، قام التاريخ منذ بداياته بتحويل التواريخ والذكريات المتعددة للشعوب التي دخلت الإسلام إلى تاريخ واحد لأمة واحدة تكون فترة النبوة هي مركزها ومرجعها. ولذا كان أول تاريخ انشغل به رواد التاريخ الإسلامي هو تاريخ الرسول نفسه، قصد صياغة نموذج موحِّد للأمة، عليها باستمرار أن تعدل عليه أحوالها المختلفة وأوضاعها المتغيرة. وهكذا نشأ التاريخ الإسلامي ليؤسس رواية واحدة للماضي تكون بمثابة ذاكرة «الأمة».

. أما على المستوى السياسي فقد شرط منظرو الفقهاء إمكان قيام شريعة الإسلام نفسها بضرورة وجود سلطة إسلامية مركزية. وظل نظام الخلافة الأول هو المرجع المعياري لكل سلطة قائمة تدعي الأمانة له، وكذا لكل دعوة إلى إقامة سلطة بديل. وحتى بعد أن تعددت مراكز السلطة في بلاد الإسلام ظل الطموح دائماً إلى سلطة واحدة، تتوحد في ظلها «الأمة».

وقد ارتبطت المحاولات الأولى لإنشاء ذاكرة جماعية للمسلمين بعملية إنشاء الدولة الإسلامية. ومن يرجع إلى سِيَر أوائل المؤرخين يجد أن عملهم الأول لإرساء دعائم تاريخ إسلامي قد جرى بتوجيه من خلفاء أمويين. بل إن أول انتقال للثقافة العربية الإسلامية من المرحلة الشفوية إلى مرحلة «التدوين» قد قام بها أوائل المؤرخين، أي أولئك الذين قاموا بتدوين «الحديث» أي التاريخ الإسلامي الأول الذي كان كما هو معلوم تاريخ حديث. بمعنى أن نشأة

«التدوين»، أي الكتابة كوسيلة لانتاج وحفظ العلم، اقترنت بنشأة «الديوان» أي الإدارة والدولة الإسلاميتين[1].

وكان على هذه «الأمة» أيضاً أن تتبلور على المستوى التشريعي، فسعي الفقهاء إلى ضبط علاقات أفرادها ضبطاً معيارياً. صحيح أن ما هو اجتماعي نجد له نصيباً في اهتمام الفقهاء، في استقرائهم مثلاً لـ «العرف»، أو في فقه «النوازل» ولكن على أن تقاس دائماً على النصوص الأصلية المعيارية.

وهنا نصل إلى المفهوم الثاني؛ القياس، وهو مفهوم منهجي أساسي في العلوم العربية الإسلامية الأصلية. و «القياس» عملية منهجية مستمرة لضبط ما يعرض من حالات مستجدة، أو جزئية، وذلك بردها إلى أصول يُسلّم بصحتها وثباتها. و «القياس» يقوم على وجود «علة» بين «الأصلي» و «العارض». و «العلة» هنا معناها صفة مشتركة بينها يمكن بها رد الثاني إلى الأول، وإذا انتفت أُهملت الوقائع والحالات العارضة وفقدت صحتها وشرعيتها. وترجمة ذلك اجتماعياً تعني أن ما يعرض للناس من أوضاع اجتماعية هو من التعدد والسعة بحيث لا يُتصوَّر أن يُنصَّ عليه برمته وبتفاصيله في النصوص الدينية الأصلية. يبقي أن هناك إمكانية لرد الكثير منه إلي أصول ثابتة، والقياس عليها. وهكذا تتأكد هيمنة التشريع المعيارية الدينية على المجال الاجتماعي.

---

(1) انظر: علي أومليل: الخطاب التاريخي، معهد الإنماء العربي - بيروت ١٩٨٠، صفحات 13- 41.

إذا كان مفهوم «الأمة بناء على ما تقدم هو مفهوم مثالي ومعياري، وإذا كان «القياس» هو منهج رد الواقع الاجتماعي إلى هذه المثالية المعيارية، فمعنى ذلك أن التجارب الواقعية للمجتمعات الاسلامية لا يمكن أن نلتمس معرفتها عن طريق استعمال أمثال هذين المفهومين. معنى ذلك أيضاً أن المفاهيم المستعملة في كتب الفقه، إلا في القليل ككتب «النوازل»، أو على نحو غير مباشر، لا يمكن الركون إليها لتأسيس معرفة فعلية بالمجتمع. وأيضاً لا نستطيع أن نلتمس معرفة حقيقية لا بالمجتمع ولا بالسياسة إذا نحن التجأنا إلى هذا الأدب السياسي الذي انتجه صنفان من مفكري الإسلام: الفلاسفة والأدباء والذين مزجوا بين المأثور الفقهي والديني، وبين الحِكم الفلسفية.

إن هذا الأدب السياسي[2] الغزير ينطلق من افتراض معين: وهو تشابه التجربة السياسية الإنسانية. فهناك اعتقاد راسخ لدى أصحابه وهو أن للسلطة منطقاً واحداً مهما اختلفت الجماعات والشعوب والملل، خاصة في مستوى السلطة الملكية. من هنا لا بد من معرفة فن السلوك السياسي، .والذي يدور حول شخص الملك: كيف يتصرف في خلوته، ومع خاصته، ومع عامة الناس، فألّف هؤلاء كتباً ضمنوها تقاليد السياسة الملكية، واعتمدوا

(2) من هذا الأدب السياسي: **العهود اليونانية**، لأحمد بن يوسف **وسلوك المالك في تدبير الممالك**، لابن أبي الربيع، **وكتاب الإشارة إلى أدب الإمارة** للمرادي، ومن الصنف الثاني: **نصيحة الملوك** للماوردي، **وبدائع السلك في طبائع الملك** لابن الأزرق.

«مصادر» صارت متداولة عندهم، فهناك من جهة ما هو «مأثور» عن ملوك الفرس الساسانيين، واعتبر كتاب ابن المقفع (الأدب الكبير) و (كتاب التاج) للجاحظ المصدرين الرئيسيين في الموضوع، ثم أقوالاً تنسب إلى أفلاطون وأرسطو والإسكندر.

ومعروف أن أغلب ما نسب لهؤلاء منحول أغلبه، خاصة هذا الكتاب المسمى «سر الأسرار» الذي رجعت إليه الكتب السياسية الإسلامية كثيراً. وأخيراً يأتي المأثور الإسلامي من آيات وأحاديث وأقوال وأفعال أعيان المسلمين من صحابة وخلفاء وغيرهم. وواضح هنا أن هناك القصد التربوي (والبّناء) لمثل هذا الأدب يجعل مسألة توثيق ما يورد من أقوال وأخبار مسألة ثانوية. فالقيمة الأولى للعبرة المتوخّاة وليس لصحة مما يُنسب أو يُنقل. والمهم أن وحدة السياسة ومنطق السلطة مهما اختلفت الشعوب والملل تبّرر شرعية الاقتباس والاقتداء، ما دامت «أحوال الأمم المعروفة أخبارها، والممالك المشهورة آثارها، والملوك المنقولة إلينا أوائل أيامها وأواخرها متقاربة متشابهة»[3].

إن هذا الأدب السياسي الفقهي الفلسفي لا يمكن أن نستقي منه معرفة واقعية لا بالمجتمع ولا بالسياسة فهو يدخل في باب «النصيحة». وهو مفهوم إسلامي يرمي إلى ضبط العلاقة بين السلطتين: السياسية والعلمية. فما دامت كل سياسة لا بد وأن تستند إلى شرعية ما، فقد سعى «العلماء» أن يؤكدوا باعتبارهم

---

(3) الماوردي: نصيحة الملوك، مخطوط بالمكتبة الوطنية بباريس، رقم 2447.

مالكي العلم بالشريعة أن عليهم تتوقف الشرعية السياسية. بهذا سعوا إلى إقرار سلطتهم العلميَّة إزاء السلطة السياسية. وإذا كان تواجد السلطتين العلمية والسياسية لم يكن في الكثير من الأحيان يسيراً ولا واضح الحدود، فإن الجميع قد سلم بأن الدين والسلطة كل منهما ضروري لوجود الآخر. فغالبية الفقهاء ـ باستثناء بعض الخوارج والمعتزلة ـ قالوا بأن الشريعة الإسلامية لا يُتصوَّر قيامها من غير سلطة سياسية[4]. ينطلق هؤلاء من مسلّمة وهي أن الأصل (في الإسلام) كان اجتماع السلطتين السياسية والعلمية، ويعتبرون أن اجتماعهما قد حدث في فترة الإسلام الأول، في عهد الرسول وخلفائه الأربعة، ثم افترقت السلطتان بانتهاء «الخلافة الرشيدة»، فكان لا بد من رقابة شرعية على السلطة الملكية التي حلت محلها، وكان همُّ هؤلاء هو جعل هذه السلطة الملكية تلتزم التزاماً بالإطار (العام) للشريعة ولو أنها لا بد وأن تخضع أيضاً لمنطق السياسة. وهكذا انتهوا إلى وضع مفهوم «السياسة الشرعية» الذي

---

(4) قال النجدات من الخوارج بأن لا حاجة للناس إلى حاكم قط، إذ يستطيعون أن يتناصفوا فيما بينهم (انظر الشهرستاني) الملل والنحل، تحقيق محمد كيلاني، ج 2، ص 122 ـ 124.
ونفس الرأي ذهب إليه الأصم المعتزلي، انظر المقدمة لابن خلدون، فصل: في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب [الإمامة] وشروطه.
أما القائلون بضرورة سلطة سياسية لإقامة الشرع الإسلامي فهم الأكثر، ويمكن الرجوع إلى ابن الأزرق الذي يستعرض أصحاب هذا الموقف: بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق علي سامي النشار، منشورات وزارة الإعلام العراقية، 1977، ج 1، ص 67-86.

سعوا من ورائه إلى توفيق بين منطق السياسة وبين المعيارية الشرعية. ينطلق الفقهاء إذن في سعيهم الثابت إلى إقرار سلطتهم العلمية أو ضمان مكانتهم إلى جانب السلطة السياسية، من هذه الصورة التي تكونت عن إسلام أول جامع للسلطتين العلمية والسياسية، وأن ظهور نظام المُلْك في الإسلام قد شكل في حد ذاته تهديداً باستقلال السلطة عن الشريعة، وفي ذلك نسف لشرعيتها. فلا بد لها إذن من «العلماء» لضمان شرعيتها. إلا أن مُنطلق هؤلاء قضية أخرى: وهي أن المعرفة تكوِّن في حد ذاتها سلطة. طبعاً لا كلّ معرفة، وإنما يرجع الأمر إلى القيمة التي تكتسبها هذه المعرفة أو تلك، في هذا المجتمع أو ذلك. وفي مجتمع يُعتبر فيه عالَم الغيب هو الذي يعطي المعنى والغاية لنظامه، فإن المعرفة التي يكون موضوعها هو الله تنتصب على قمة المعارف جميعاً. بل إن هذه المعارف (والعلوم المتعلقة بها) تتراتب لتخدم العلم الإلهي الأعلى. فما هو هذا العلم الإلهي؟ قال الفقيه إنه العلم بالقرآن والسنة فهما أصلا كل علم، وقال المتكلم انه «التوحيد» وقال المتصوف انه العلم الرباني الذي لا يبلغه العلماء بظاهر الدين كالفقهاء والمتكلمين. وقال الفلاسفة انه العلم الإلهي الفلسفي. واختلف هؤلاء وتنافسوا على الصدارة العلمية في المجتمع الإسلامي - أي على السلطة العلمية.

لنأخذ كتاباً من كتب الأدب السياسي الفلسفي وهو «سلوك المالك في تدبير الممالك» لابن أبي الربيع من القرن الثالث، ربما نستغرب للوهلة الأولى أن كتاباً في السياسة يبدأ بتقرير نوع المعرفة

العليا التي توجد على رأس المعارف كلها وهو هذا العلم الإلهي الذي موضوعه الوحدانية والتنزيه على النحو الذي قرره الفلاسفة وهم يخوضون في «واجب الوجود»، و«واحدية الذات»، و«الصفات الإلهية»، وهو رأس «العلم الفلسفي»(5).

وقد قسم الفلاسفة علمهم إلى علم أعلى (الميتافزيقا أو العلم الإلهي)، والعلم الأوسط (الرياضيات) والعلم الأدنى (الطبيعيات). هذا هو «العلم» بالنسبة للفلاسفة، ولو أن ابن أبي الربيع يذكر بأن العلم عند الفقهاء هو «الكتاب والسنة»(6). هذا «العلم الفلسفي» تقوم عليه بيداغوجية قوامها مفهوم أساسي في الأدب السياسي، وهو مفهوم التدبير، أي كيف يتسلح الإنسان بمعرفة صائبة في نفسه وأسرته ومجتمعه، أي معرفة تمكنه من اكتساب خلق قويم، ومن إقامة أسرة متوازنة مادياً ومعنوياً، وتكوين مجتمع فاضل، وهذا هو معنى «السياسة» بمعناها العام. فالسلطة السياسية (وهو ما عُبّر عنه بـ «الملك») لا بد لها من هذا العليم الفلسفي السياسي لكي تُحْسن «التدبير»(7).

هكذا إذن يتضح المغزى من استهلال كتاب في السياسة بالحديث عن «وجود الله» «وقدم العالم» «وتسلسل العلل» و«تراتب الموجودات». فقد يبدو أن هذه مباحث ميتافزيقية لا علاقة لها

---

(5) سلوك المالك في تدبير الممالك، نشر ناجي التكريتي، دار عويدات ـ بيروت، ص 51-60.

(6) المصدر المذكور، ص 102.

(7) انظر خاصة الفصل الرابع من المصدر المذكور.

بالسياسة، ولكنها في ذهن أصحاب الفلسفة السياسية القدماء، هي العلم الحق الذي له القيمة الأولى، أي لأصحابه الصدارة العلمية، فوق الفقهاء والمتكلمين.

لكن هل استطاع الفلاسفة بعلمهم الفلسفي وحده أن يصلوا في مجتمع إسلامي إلى اكتساب السلطة العلمية؟ بعبارة أخرى: هل كان للفلسفة أن تقدم لمثل هذا المجتمع نظرية تقوم عليها شرعية السلطة؟ طبعاً لم يكن ذلك ممكناً في مجتمع تقوم السياسة فيه نظرياً على الشرعية الدينية. لذا لجأوا إلى طريق آخر وهو احتواء الشريعة نفسها. اعتبروا أن الشريعة حق، ولكنها تخبر عن ظاهرة الحقائق، وفي ذلك حكمة لأنها بلاغ للناس أجمعين. أما الفلسفة فهي علم «الراسخين في العلم»[8]، وهي المفسر الحقيقي للشريعة. فحقيقة الشريعة في الفلسفة. هكذا إذن يكون الفقهاء أي الذين يداولون معرفة (الشريعة) لا يعرفون حقيقتها، والفلاسفة أعلم بها والتأويل هو منهج استتباع الشريعة للفلسفة. علم الفقهاء إذن هو دون علم الفلاسفة، فهم إذن لا يملكون الحقيقة (أي الحقيقة ـ السلطة) الفلاسفة إذن أولى بالصدارة العلمية، أي بالسلطة العلمية.

الذي يهمنا من هذا كله أن الأدب السياسي الإسلامي سواء أنتجه «كتّاب» أو فقهاء أو فلاسفة، قد صور المجتمع والسياسة اما

---

(8) ابن رشد: مناهج الإدارة في عقائد الملة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1964، ص 146، 246، وأيضاً: فصل المقال، وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص 36،43.

حسب معيارية دينية أو أخلاقية فلسفية. ذلك أن ما كان يهم العلماء (أصحاب الشريعة) والحكماء (أصحاب السياسة المدنية) هو الوصول إلى موقع «المشورة» تجاه السلطة السياسية أي فرض سلطتهم العلمية.

يبقى أن الغائب عن هذا الأدب السياسي الإسلامي هو المجتمع والسياسة كما كانا في الواقع الفعلي. وهو غياب نستطيع تفسيره على نحوين: بسبب الصراع على تأكيد السلطة العلمية من جهة، وبسبب الاتجاه المنهجي للمعرفة العلمية القديمة التي لم تكن ترى في المجتمع والسياسة الواقعيين موضوعاً حقيقياً للعلم، مجرداً عن المعيارية الدينية أو الفلسفية ـ الأخلاقية. ولا مناص هنا من أن نشير إلى التمييز المنهجي الذي وضعه ابن خلدون وهو يتناولُ مسائل المجتمع والسياسة في استقلال عن هذه المعيارية. وهكذا يبين منهجه العام قائلاً: «إن كلامنا في وظائف الملك والسلطان ورتبته، إنما هو بمقتضى طبيعة العمران، ووجود البشر لا بما يخصها من أحكام الشرع، فليس من غرض كتابنا كما علمت، فلا نحتاج إلى تفصيل أحكامها الشرعية»[9]. الذي يثير اهتمام قراء ابن خلدون هو حديثه عن المجتمع وكأنه مستقل عما يجب أن يكون عليه شرعاً، وكذا عن معيارية الفلاسفة الاخلاقيين. إلا أن

---

(9) ابن خلدون: المقدمة، طبعة مصطفى حامد، ص 236.

يقول الفارابي (كتاب الملة، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت 1968) «الشرائع الفاضلة كلها تحت الكليات في الفلسفة والآراء النظرية في الملة براهينها في الفلسفة ص 47.

«عمـران» ابن خلدون يـرتكـز في أصله الـبعيـد على مـفهـوم «الاستخلاف» الإسلامي الـذي بمقتضاه لا يُتصـوَّر مجتمع إنسـاني حقيق بهذا الوصف منفصـلاً عن المقاصـد التي حددهـا له الشـرع الرباني[10].

لكن القضيـة هنا ليست قضيـة عـدم وجـود مـوضـوع مجتمعي مستقل عن القصدية الأخلاقيـة أو الدينيـة، حتى يكون مـادة لدرس علمي، بمقـدار مـا هي متعلقـة بـالاستقـلال الفعلي لشيء اسمـه «المجتمع المدني». إنـه ما يسمى بـ «المجتمـع المدني» لم يـوجد منذ القدم، وفي أي مكان وإنما ظهر نتيجة شروط تاريخية معروفة. فقـد ارتبط بظهـور المجتمع الصنـاعي واقتصـاد الإنتـاج، وبفضـل التـطور العلمي والتكنولـوجي، الذي عمم العقـلاينـة العلميـة على مجال القيم وأسس السياسة ونظام المجتمع. وكان من نتائجه إقـرار علاقات وعوائد وقيم مدنية، واستقلال مجال السياسة ونـظام الدولـة عن الدين.

ميلاد مفهوم «المجتمع»

الذين اهتموا بـاجتماعيـات علم الاجتماع (أو سيـوسيولـوجيا السـوسيولـوجيا) أبـرزوا إلى أي حد كـان ميلاد هـذا العلم مـرتبـطاً بظهور هـذا المجتمع المـدني الجديـد نتيجة الثـورة الصناعيـة. إن مفكري القرن الماضي الأوروبيين الذين اعتبروا أن ما هـو مجتمعي له ـ بما هو كذلـك ـ استقلالـه الموضـوعي وديناميتـه الخاصـة، مما

(10) علي أومليل: الخطاب التاريخي، الفصل الرابع.

يجعله موضوعاً يؤسَّس عليه علم يطمح إلى أن يكون في دقة عن العلوم الطبيعية. فماذا وراء هذا الهاجس العلمي؟ انه كان يعني عند مؤسسي هذا العلم في القرن الماضي طموحاً إلى إعادة الاستقرار إلى مجتمع تحطم نظامه القديم بفعل التغيرات الاقتصادية والاجتماعية التي أخرجت إلى الوجود مجتمعاً فذاً في التاريخ هو المجتمع الصناعي، وما صحب ذلك من ثورات وتبدل في القيم والعلاقات الاجتماعية. نجد عند هؤلاء تسليماً بأن المجتمع القديم قد انتهى نظامه إلى غير رجعة، ولكن المجتمع الجديد لم يستقر بعد. لذا أُحدِث هذا العلم الجديد الذي أراد مؤسسوه أن يسهم بدور في إعادة الاستقرار إلى المجتمع المدني الجديد على أساس من الضبط العلمي له من جهة، وتوفير قيم أخلاقية جديدة (بدل التقليدية) لا يتنكر لها العلم من جهة وتُرسِّخ «الروح المدنية» لأفراده وفئاته من جهة ثانية.

إن هذا الاتجاه «الإصلاحي» لسوسيولوجيا كونت ودوركايم مثلاً هو الذي يفسر بُعدها التربوي. هناك عند الاثنين وعي حاد بأزمة أخلاقية يعيشها العصر (الأوربي) نتيجة لاضطراب فترة الانتقال بين نظامين، وإن التغيير الحاصل في الواقع المادي لم يسايره نظام القيم. وربما قلنا أن الطبقة الوسطى بعد أن هدمت المجتمع التقليدي رامت إلى ان يستقر مجتمعها الجديد، خاصة على مستوى القيم، فيكون أمثال كونت ودوركايم من مفكريها الذين سعوا إلى إقرار هذا الاستقرار على المستويين: المعرفة العلمية بالواقع الاجتماعي الجديد، وإعادة تأسيس النظام التربوي

بوضع قواعد لأخلاقيات مدنية جديدة. وتلك كانت رسالة علمهما الاجتماعي[11].

يتجه تفكير كونت ـ رغم إدعائه العالمية ـ إلى الواقع الفرنسي نتيجة حدثين كبيرين: الثورة الفرنسية ونتائجها، والثورة الصناعية وما أطلقته من قوى اجتماعية جديدة. لقد اعتبر أن الثورة الأولى قد أحدثت انقلاباً قد طال عهده ومدى ما أحدثه من خلخلة فوجب إذن وضع حد لهذه الفترة السلبية التي طالت عنده أكثر مما يلزم، واستتباب عهد المجتمع الصناعي الجديد، وذلك هو العهد «الإيجابي» الذي عليه أن يستقر، وهذه مهمة الفلسفة الوضعية (أو «الإيجابية») (Positivisme)[12].

أما الثورة الصناعية فقد أخرجت مجتمعاً اعتبره كونت أنه نموذج كل المجتمعات في المستقبل، وأن تعميم هذا النموذج مقترن بتعميم الفكر العلمي الناسخ للفكر الغيبي والتأملي العقيم. إن المجتمع الصناعي أطلق قوى جديدة حلت محل القديمة في قيادة المجتمع (العلماء بدل رجال الدين، والصناعيون ومديرو المؤسسات بدل أرباب السيف)، ولكن انتقال قيادة المجتمع لم يتم

(11) يقول كونت: «إنه ليس من قبيل الصدفة أن يقود علم الاجتماع، وقد تأسس، أوروبا الغربية في عملية إحيائها الكبرى»: مقال في الوضعية عموماً، باريس 1884، ص 2.

(12) يضع كونت تقابلاً بين مرحلتين في تاريخ فرنسا منذ ثورة 1789 فترة «سلبية» أو «إلغائية» للنظام القديم، وفترة إيجابية (Positive) يراها لم تستقر بعد، ويرى لفلسفته الوضعية «الايجابية» (Le Positivisme) دوراً في إرساء دعائم العصر الجديد، انظر المرجع السابق، ص 59.

بغير أزمة، وعلى العلم الاجتماعي الجديد أن يسهم في حلها[13].

لقد أوجدت الثورة الصناعية الطبقة البروليتارية التي حذر منها كونت، وسيعدها دوركايم «طبقة خطيرة». إن نفس الغاية التربوية الإصلاحية تطبع فكر دوركايم الاجتماعي. وقد أبرز الكثيرون علاقة كتابات دوركايم بالأزمة التي عرفتها فرنسا إبّان الجمهورية الثالثة، وإحداث كومونة باريس. كما أن الثورة الصناعية (الثانية) أحدثت هذا الخلل الذي يسميه «أنومي» والذي هو مركزي في كتاباته: «ما الذي يعنيه تطور السوسيولوجيا ـ يقول دوركايم ـ؟ من أين جاءت هذه الحاجة إلى إعمال الفكر في المسائل الاجتماعية إن لم يكن ذلك راجعاً إلى كون وجودنا الاجتماعي أصبح غير عادي، وإن النظام العام قد تخلخل ولم يعد يعمل تلقاء؟»[14].

لنشأة علم الاجتماع اجتماعيات برّرته، أو لنقلْ ان لنشأة السوسيولوجيا «سيوسيولوجيا» طبعتها. فهناك أزمة المجتمع المدني الصناعي التي اتجه إليها تفكير مؤسسي هذا العلم، وطمحوا به إلى أن يقدموا عنه معرفة «علمية» لكي يتاح ضبطه وتنظيمه، ولذا كان المثل المعرفي لهذا العلم هو العلوم البحتة، والعلوم الطبيعية بوجه أخص، فكانت «العلمية» بمنهجها الوصفي الكمي ليست فقط مثلاً

---

(13) يقول كونت «إن الحياة الصناعية لا تفرز سوى طبقات منفصمة العرى لانعدام وازع عام ينتظم الجميع ويمنع الفتن، وهذا مشكل الحضارة الحديثة، وإن الحل الصحيح لا يكون إلا على أساس من الوفاق المدني» نظام السياسة الوضعية، باريس 1929، ج 3، ص 364.

(14) اميل دوركايم: الاشتراكية 1928، ص 349-350.

أبستمولوجيا اقتدى به واضعو العلم الاجتماعي، وإنما أيضاً منبعاً جديداً للعقائد والقيم.

هل من الممكن إغفال هذه الظرفية الاجتماعية لنشأة العلم الاجتماعي واعتبار أنها لا تنال من شرعية العلم نفسه، وإمكان استعماله وتطبيقه على نحو كلي شأن أي علم تقوم صحته على شروطه العلمية البحتة؟ لنفحص هذه المسألة، وليكن ذلك، ابتداء من مفهوم «المجتمع» نفسه والذي هو موضوع هذا العلم. لن نختار طريقة الفحص المفاهيمي لنبين ما إذا كانت هذه الكلمة (المجتمع) تشكل في حد ذاتها مفهوماً محدداً (وهو ما خاض فيه الاجتماعيون أنفسهم كما خاض المؤرخون مثلاً في مناقشة مفهوم «التاريخ»)، ولكننا سنتناول المسألة من جانب آخر يهمنا هنا: وهو كيف «ترجم» هذا المفهوم إلى العربية؟ وليس المشكل هنا قاموسياً، أي مدى دقة المقابل العربي للفظ المترجَم، بل يتعلق بالبعدين الدلاليين للكلمتين الأجنبية والعربية.

أشير بادىء ذي بدء إلى أن كلمة «مجتمع» لم تكن هي الرائجة عند الكتاب العرب الذين بدأوا منذ القرن الماضي يتحدثون في الأمور الاجتماعية، وإنما نصادف عندهم كلمات «الاجتماع»، و«الاجتماع الإنساني»، و«العمران». وواضح أن هذه مصطلحات خلدونية. وبالفعل فقد كانت مصطلحات صاحب المقدمة هي الشباك الذي أطلوا منه على مجتمعاتهم وهم يتحدثون عنها حديثاً تطبعه الدعوة الإصلاحية.

لذا شاع مصطلح «العمران» عند كتاب القرن الماضي وحتى

بدايات هذا القرن قبل أن يشيع مصطلح «المجتمع». وكما يحدث دائماً أعطي لهذا المصطلح مدلول يحمل أثراً من تصورات حديثة. إن «العمران» لا يعني عند مستعمليه المحدثين «المجتمع» فحسب، بل يعني مجتمعاً داخلاً في مسار التقدم والحضارة ولهذا الاستعمال مبرران:

أولاً: إن الكتاب العرب حملوا أيضاً أثراً من التطورية التقدمية التي طبعت فكر القرن التاسع عشر الأوروبي (ونعلم أن سوسيولوجيا القرن الماضي قد حملت هي أيضاً هذا الأثر) ولذا فـ «العمران» لم يكن يعني عند مستعمليه من الكتاب العرب المحدثين «الاجتماع الإنساني بالجملة» كما عبر مؤلف المقدمة بل أُدخِل في مسار تاريخ تقدمي يميز عندهم المجتمع التاريخي الحضاري عن غيره من مجتمعات أصابها الخلل. (وهو أيضاً مصطلح خلدوني استعملوه كثيراً) فشملها ركود «الانحطاط».

ثانياً: إن القضية التي شغلت مفكري العرب في القرن الماضي (ومفكري الإسلام عموماً) هي قضية «الانحطاط». (قد سلموا بالتقدم الأوروبي (ولو بتحفظات) وبالتالي بتآخر «الشرق» وأرجعوا «التقدم والتأخر» (أو «التمدن» و«الانحطاط» بمصطلحهم) إلى طبيعة المؤسسة السياسية: لذا فإن الشرق عندهم «راكد» نظراً لطبيعة نظام الحكم فيه، أي (الاستبداد)، فيتم الإصلاح، أي الانتقال من ركود «الانحطاط» إلى مسار «التمدن» عبر إصلاح المؤسسة السياسية، أي تقييد السلطة بالقانون عند فريق، وبالشريعة عند فريق، وبهما معاً عند فريق ثالث.

لذا كثيراً ما أصبح هذا المصطلح الخلدوني (العمران) مرادفاً لـ«التقدم» عند مفكري «النهضة» من العرب المحدثين، وقد أدخلوه في دعواهم الإصلاحية بإشكاليتها السياسية التي ذكرناها. طبعاً أدخلت السوسيولوجيا أيضاً وهي في طور التأسيس عند المفكرين الأوروبيين في القرن الماضي في دعوة إصلاحية لإعادة تنظيم المجتمع المدني الحديث، لكن شتان بين الإشكاليتين.

فقد نشأ العلم الاجتماعي الجديد مرتبطاً بمجتمع عرف تحولات كبرى بفعل قواه الداخلية، فدخل العلم الجديد في خضم الصراع ليعمل اما على ضبطه وتوجيهه لصالح الطبقة الوسطى المنتصرة (وكان ذلك هدف السوسيولوجيا الوضعية)، واما كسلاح معرفي لنقد المجتمع البورجوازي وتلك مهمة السوسيولوجيا الماركسية.

طبعاً لم يكن لا هذا ولا ذاك وضع المجتمعات العربية. ومع ذلك، فقد عرفت الجامعات في البلدان العربية نفس العلم الاجتماعي بلغته وقضاياه، وظهرت كتب ذات طابع مدرسي تلقيني تتحدث عن «المجتمع» موضوعاً لعلم الاجتماع من غير أن يكون واضحاً عن أي مجتمع تتحدث[15].

---

(15) انظر على سبيل المثال: حسن سعفان: أسس علم الاجتماع، دار النهضة العربية، ط 6 ,1966، التعريف الدوركايمي لعلم الاجتماع ومنهجه، ص 24-29 وما بعد والكلام نفسه نجده عند علي عبد الواحد وافي: علم الاجتماع، مكتبة نهضة مصر 1966.

الدرس السوسيولوجي في المشرق والمغرب

نستطيع أن نقول ان طريق دخول الدرس السوسيولوجي إلى العالم العربي اختلفت في المشرق عن المغرب. ففي المشرق، نقل هذا الدرس أساساً طلاب ذهبوا لتحضير رسائل في الجامعات الأوروبية والفرنسية خاصة، ثم فيما بعد في الجامعات الأمريكية. وعاد هؤلاء ليذيعوا ما تعلموه.

في فترة أولى كان علم الاجتماع الذي رجع به هؤلاء يتعلق أساساً بالسوسيولوجيا الفرنسية والدوركايمية منها على وجه التحديد، وقد لعب طه حسين دوراً رائداً في هذا المجال.

نحن نعلم أن طه حسين قام بتحضير رسالة عن «**ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية** في جامعة باريس في الوقت الذي استحدث في كلية آدابها كرسي لعلم الاجتماع شغله دوركايم. وهكذا حاول طه حسين أن يتناول «عمران» مؤلف المقدمة بمعايير السوسيولوجيا الدوركايمية. ويمكن تتبع أثرها عند الكاتب المصري على نحوين:

أولاً : في النقد الأدبي وهو يحاول أن يطبق في درسه للأدب العربي منهجية اجتماعية «دوركايمية».

ثانياً: في موضوع رسالته نفسها عن ابن خلدون والتي جعلها مناسبة لفحص مكانة الدرس الاجتماعي في الثقافة العربية المأثورة.

أ ـ للأدب عنده اجتماعيته المفسرة، لذا فإن «الآداب والآراء على اختلافها وتباين فنونها ومنازعها ظواهر اجتماعية أكثر منها

ظواهر فردية، أي أنها أثر من آثار الجماعة والبيئة أكثر منها أثر من آثار الفرد الذي رآها وأذاعها»[16]. والمجتمع ينعكس في «مرايا» كثيرة، فالقرآن «مرآة الحياة الجاهلية» واللغة «مرآة لحياة الأمة»[17]. طبعاً هي مجرد أفكار تبناها الأديب المصري وأودعها في درسه النقدي الأدبي، إلا أن ذلك لا يبلغ بنا حد القول بأننا أمام منهجية تعتمد سوسيولوجيا الأدب أساساً.

ب ـ خرج طه حسين من بحثه عن ابن خلدون بنتيجة وهي أن هذا الأخير لم يكن ـ كما قيل ـ واضعاً لعلم الاجتماع، ولم يكن ما اهتم به يدخل ـ منهجاً وموضوعاً ـ فيما يختص به «علم الاجتماع»: «والحقيقة أن رأي ابن خلدون في المجتمع، ومنهجه لدرسه لا يضعانه في صف علماء الاجتماع الحديثين. بل لم يكن لابن خلدون رأي واضح فيما يميز المجتمع من الأفراد، ومن أسس الاجتماع تمييز حقيقة اجتماعية، وإلا كان الاجتماع ضرباً من تعميم علم النفس لا غير، بل إن كون منهج ابن خلدون لم يتحرر من عادات عصره تحرراً كافياً ليكون علمياً حقيقة، وليجعل إلى درجة كافية «الحادث الاجتماعي» موضوعاً، يضع حائلاً بين علمه وبين العلم الحديث[18]. ليس «علم العمران» الخلدوني إذن هو

---

(16) طه حسين، قادة الفكر.

(17) جابر عصفور، المرايا المتجاورة، دراسة في نقد طه حسين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983.

(18) طه حسين، ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية، الأعمال الكاملة، دار الكتاب اللبناني، المجلد الثامن، ص 67.

«السوسيولوجيا» حسب المعايير الدوركايمية التي يطبقها هنا طه حسين على صاحب المقدمة. لذا أقصى ما بلغه ابن خلدون هو أنه وضع «فلسفة» اجتماعية لم تبلغ درجة «علم الاجتماع». وهنا يردد طه حسين هذه التفرقة المعروفة عند الاجتماعيين الوضعيين الذين حرضوا على تمييز علمهم هذا عن «الفلسفة الاجتماعية»، وهذه عنده هي الموضوع الحقيقي لما تناوله ابن خلدون: «ولذا سمينا بحثه «الفلسفة الاجتماعية»، لأن الآراء التي يشرحها ليست موضوعية بدرجة كافية لأن نجعلها علمية»[19].

هذا التمييز بين «الفلسفة الاجتماعية» وبين «علم الاجتماع» هو صدى لهذا الجدال الذي قام في الجامعة الفرنسية بين الاجتماعيين والفلاسفة. وترجع القضية إلى كون مادة السوسيولوجيا التي استحدثت قد اقتطعت لها ـ اما بالصدفة أو لأن الاجتماعيين كان لهم تكوين فلسفي ـ مكاناً في قسم الفلسفة في كليات الآداب الفرنسية، وكان ذلك هو أصل هذه الخصومة الطويلة بين الفلاسفة والاجتماعيين، والتي دارت، منهجياً، حول دعوة الاجتماعيين إلى الوضعية، في مقابل معيارية الفلاسفة. وقد نقلت هذه الخصومة إلى الجامعات العربية بين أساتذة قسميْ الفلسفة وعلم الاجتماع.

* * *

أما في بلدان المغرب، فإن دخول المباحث الاجتماعية مختلف. فهذه المباحث قد بدأت كاستكشافات للتعرف على البلاد تمهيداً للغزو الاستعماري لها، ثم كعملية منسقة لإقرار النظام

---

(19) المرجع السابق، ص 68.

الاستعماري. وهكذا تكوّن ركام ضخم من تقارير استكشافات، ومونوغرافيات، ومذكرات استخبارية، وكذا العديد من الأبحاث عن القبائل، والمدن، والزوايا. وتكونت جمعيات متخصصة: «الجمعية التاريخية الجزائرية»، و«الجمعية الجغرافية» بمدينة الجزائر، وأخرى بوهران؛ ومعاهد: «معهد الدراسات العليا المغربية» بالرباط؛ ومجلات: «المجلة الإفريقية بالجزائر» و«هيسبيريس» بالمغرب؛ ومنشورات وثائقية وأوصاف للبلاد، وتقصيات ميدانية: «افريقيا الفرنسية» (الجزائر) و«مدن وقبائل المغرب». وتجمعت مباحث اجتماعية بالمعنى الواسع للكلمة أنجز الكثير منها أشخاص هواة (إداريون وضباط)، وكل ذلك ملتزم أغلبه بإنجاح عملية استتباع البلاد وإدماجها في النظام الاستعماري[20].

قد يقال: ومالنا والتمسك بهذا الركام الاستعلامي الاستعماري الذي ليس «علمياً»، إذ لا بد وأن يكون قد شوه الواقع وأنتج معرفة مشروطة بأغراض ظرف استعماري قد مضى عهده. والحقيقة أن

---

(20) فيما يتعلق بالسوسيولوجيا في بلدان المغرب يمكن الرجوع إلى مقال:

- Jacques Berque: **Cent et vingt cinq ans de sociologie maghribiue,**

ومقال عبد الكبير الخطيبي:

La Sociologie au Maroc, (1912-1967) Bulletin economique et social, - 1968.

Daniel Rivet: **Ethnographie et conquête du Moyen-Atlas** (1912-1931).

- وكذلك: السوسيولوجيا المغربية المعاصرة، حصيلة وتقييم، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط 1988.

المسألة ليست بهذه البساطة، فالعلم الاستعماري، رغم كل ما يؤخذ عليه، كان من مصلحته أن يعرف الواقع كما هو، قصد التحكم فيه. وما زال الباحثون المغاربة وغيرهم يرجعون إلى الوثائق والمستندات والأبحاث الميدانية والدراسات التي أنجزت طوال الفترة الاستعمارية لبلدان المغرب ولا أحد ينبغي أن يغفل عن مقاصدها المشبوهة ولا ما تحيل إليه من أنظار ومناهج صارت متجاوزة، ولنورد لذلك بعض الأمثلة:

أ ـ ينصب اهتمام هذه الدراسات المنجزة في مجال الاجتماع والاثنلوجيا، واللغة والجغرافية البشرية والتاريخ، على إبراز خصوصية محلية وفلكلورية. وهي بذلك قد كانت تساير الاتجاه العام للتدخل الاستعماري الذي كان يرمي إلى فصل بلدان المغرب عن تاريخها الوطني والثقافي من جهة، وعن روابطها العربية الإسلامية من جهة ثانية. ولذا فقد اهتمت هذه الدراسات بالمعتقدات الشعبية (السحر، الطقوس، الطرقية)، على حساب الإسلام كعقيدة وشريعة. وتوجهت عنايتها إلى العرف على حساب الفقه، وأهملت العربية الفصحى وآدابها لصالح العربية الدارجة واللغات الأمازيغية (البربرية). وكانت النتيجة ان وقع تنافس وخصومة بين الدارسين الفرنسيين أنفسهم بين من يعكف على هذه الموضوعات المحلية (وأغلبهم هواة)، وبين المستشرقين الذين يتجه موضوع بحثهم إلى العربية الفصحى وآدابها والتراث الإسلامي الكتابي.

ب ـ وفي هذا الاتجاه كان إيثار العنصر البربري، وقد ساير الدارسون في هذا المجال أيضاً سياسة استعمارية معروفة، وقدم لها نظريات تبريرية كتلك التي راحت ترد البربر إلى أصول أوروبية، أو تلك التي نوهت بجدهم في العمل، واستقرار مجتمعاتهم، وكون الإسلام لم يتغلغل فيها. . . وقد وقع تنميط للمجتمع البربري ونظامه القبلي، أولاً في منطقة القبائل الجزائرية ومنها انطلق دارسو برابرة الأطلس المغربي، بالإضافة إلى ما حاوله أتباع دوركايم وموسى من تطبيق للنظرية الانقسامية على منطقة «القبائل» بالجزائر خاصة.

جـ ـ اهتمت أثنولوجيا الفترة الاستعمارية بالبحث في بلدان المغرب عما اعتقدت أنه «خالص»، وكان يعني عندها ما لم يحوره تحويراً لا الأثر العربي ولا الطابع الإسلامي. لذا اتجهت خاصة إلى الصحراء والجبال. بالإضافة إلى تعلقها بأثنولوجيا الإنسان البدائي بتأثير من الأثنولوجيا الإنجليزية.

وشاعت نظريات تفسر المجتمع المغربي، وأصوله، وتاريخه. بل إن كل ضابط متقاعد تعاطى لهواية «العلم» أصبحت له ـ كما قيل ـ نظريته الخاصة حول هذه الأمور. وهناك نظريات ضخمة كان لها السلطان الأعظم كنظرية «اللف» لصاحبها روبير مونطاني[21]. والتي حاولت تتبع علاقات السلطة وتطورها في الأطلس الكبير، فيبدأ تطور السلطة من تجمع مجموعة من أسر ذات النظام

---

(21) R. Montagne: **Les Berbères et le Makhzen**

الأبوي حيث «الديمقراطية التلقائية»، ولكن ما تفتأ أن تبرز داخلها «رئاسات» (أو مشيخات) تتركز سلطتها وتتنامى في إطار ثنائية «لفين» كبيرين يتوزعان مجموع القبائل، إلى أن تبلغ مستوى تأسيس الدول الكبرى. ولكن هذه الدول ما تلبث أن تتهاوى بنفس السرعة التي نشأت بها نظراً للتناقض بين سلطانها الاستبدادي وبين «الفوضى» المتوازنة للقبائل. وهناك «نظرية» ضخمة أخرى روجها غوتيي وهو ينكب على ما سمي بـ «العصور الغامضة» لبلدان المغرب وأقامها على تعارض ثنائي بين الجبال والفيافي (متذرعاً بابن خلدون بترجمة دوسلان الشهيرة)، وأعتقد أن هذا التعارض ظل قائماً إلى أن حطمه دخول الجمل إلى المغرب في القرن الثاني الميلادي، ثم تفاقم الأمر بالدخول الثاني لبدو العرب ابتداء من منتصف القرن الحادي عشر والذي دبجت في «هوله» التآليف العديدة منذ كتابات «كاريت» في القرن الماضي. وهكذا اعتقد كاتب **«ماضي شمال افريقيا»** أنه اكتشف مفتاح تاريخ المغرب في هذا التقابل الدائم بين البدو والحضر: بن جيتوليا (الجزء الواقع جنوب خط حدود الامبراطورية الرومانية والجزء الواقع شمالها)، بين البتر والبرانس (مجموعتان قبليتان بربريتان)، بين العرب والبربر. وهكذا ذهب إلى أن البدو طوال التاريخ المغربي كانوا هم السبب في فشل مشاريع بناء الدولة (الادريسية، الأغلبية، الفاطمية، الموحدية)[22].

ومع ذلك، وبعد أن لخصنا مجموعة من الاعتراضات التي

---

(22) E. F. Gautier: **Le Passé de l'Afrique du Nord**, 1937.

وجهت إلى الدراسات الاجتماعية (بمعناها الواسع) والتي انتجت عن بلدان المغرب خلال الفترة الاستعمارية، فإنه لا يمكن لباحث اجتماعي أن يغفل هذه الحصيلة من المعلومات والمعارف، وما زال الباحثون المغاربة يرجعون إليها. هي إذن مادة تستعمل مع ما يقتضيه الاستعمال العلمي من مراجعة نقدية لمناهجها وظرفية انتاجها. لذا فإن الباحث الاجتماعي المغربي كثيراً ما يحيل إلى هذه المادة التي هي مجهولة أو تكاد عند القارىء المشرقي الذي لا يستطيع في كثير من الأحيان أن يتابعه. فلا بد إذن من عملية توثيق حديثة للمادة الاجتماعية المتعلقة ببلدان المغرب، وتنظيم تبادلها واستعمالها على مستوى البلدان العربية كلها. ومن شأن ذلك أن يجعل الخطاب الاجتماعي العربي مفهوماً في مشرق البلاد العربية ومغربها.

هناك إذن طريقتان مختلفتان وصل منهما الدرس السوسيولوجي إلى كل من مشرق ومغرب البلاد العربية. يبقى أن كلتا الطريقتين تصدران عن أرضية أجنبية تمت فيها صياغة المناهج والمفاهيم والنظريات. فالدرس الاجتماعي وهو يدخل إلى بلدان المغرب قد حمل تباعاً ما تعاقب من نظريات أوروبية، من عرقية أو تجزيئية دوركايمية أو غيرها. كما أن الذين أدخلوا هذا الدرس إلى جامعات المشرق العربي كثيراً ما خاضوا في مناقشات لمجرد أن خاض فيها أساتذتهم الأوروبيون (كالمناقشات التي دارت بين الفلاسفة والاجتماعيين حول المعيارية والوصفية الوضعية). كما أن رواد هذا الدرس في جامعات المشرق العربي سلموا بالمفهوم الوضعي

لـ «المجتمع» مع أن ذلـك يقتضي الالتزام بمنـطق متكامـل للفلسفة والاجتمـاع الوضعيين، بـالإضافـة إلى افتقاد «الشيء» نفسـه الـذي يحيل إليه الخطاب السوسيولوجي الوضعي.

إن تـأصيل الـدرس الاجتماعي في البـلاد العربيـة متوقف على استيعاب معارف وتقنيات معينة، واستيفـاء شروط البحث الأسـاسي الخـاص بعلم الاجتماع بمـا هو كـذلك. لكن يبقى أن لكـل انتـاج علم ـ اجتمـاعي اجتماعيتـه التي تكيّف إلى حد مـا انتـاجـه. فعلى البـاحث الاجتمـاعي العـربي أن يتبين بـاستمـرار فيمـا يقتبســـه من معارف ومفاهيم وتقنيات ما يختفي تحت عمومية الموضوعيـة العلمية خصوصية الخطاب الاجتماعي.

الفهرس

هذان بحثان عن ابن رشد وابن خلدون، أضيف إليهما بحث عن مفهوم «المجتمع» في الفكر العربي. ولهذه الأبحاث الثلاثة منطق يجمعها.

نبدأ أولاً بتبرير الجمع هنا بين مفكريْ الغرب الإسلامي الكبيرين.

إن مبرر الجمع بينهما هو أن يكون مناسبة لمناقشة قضية هامة تتعلق بموقعهما الحقيقي منَ الثقافة العربية المأثورة. فقد زعم بعض الدارسين أن هذين المفكرين، كل واحد منهما في مجاله، قد أحدث نوعاً من القطيعة داخل هذه الثقافة. لا بد إذن من مناقشة هذه الدعوى. وسيكون المنهج الذي سنسلكه هو تحليل الأسس التي بنى عليها كل واحد منهما خطابه.